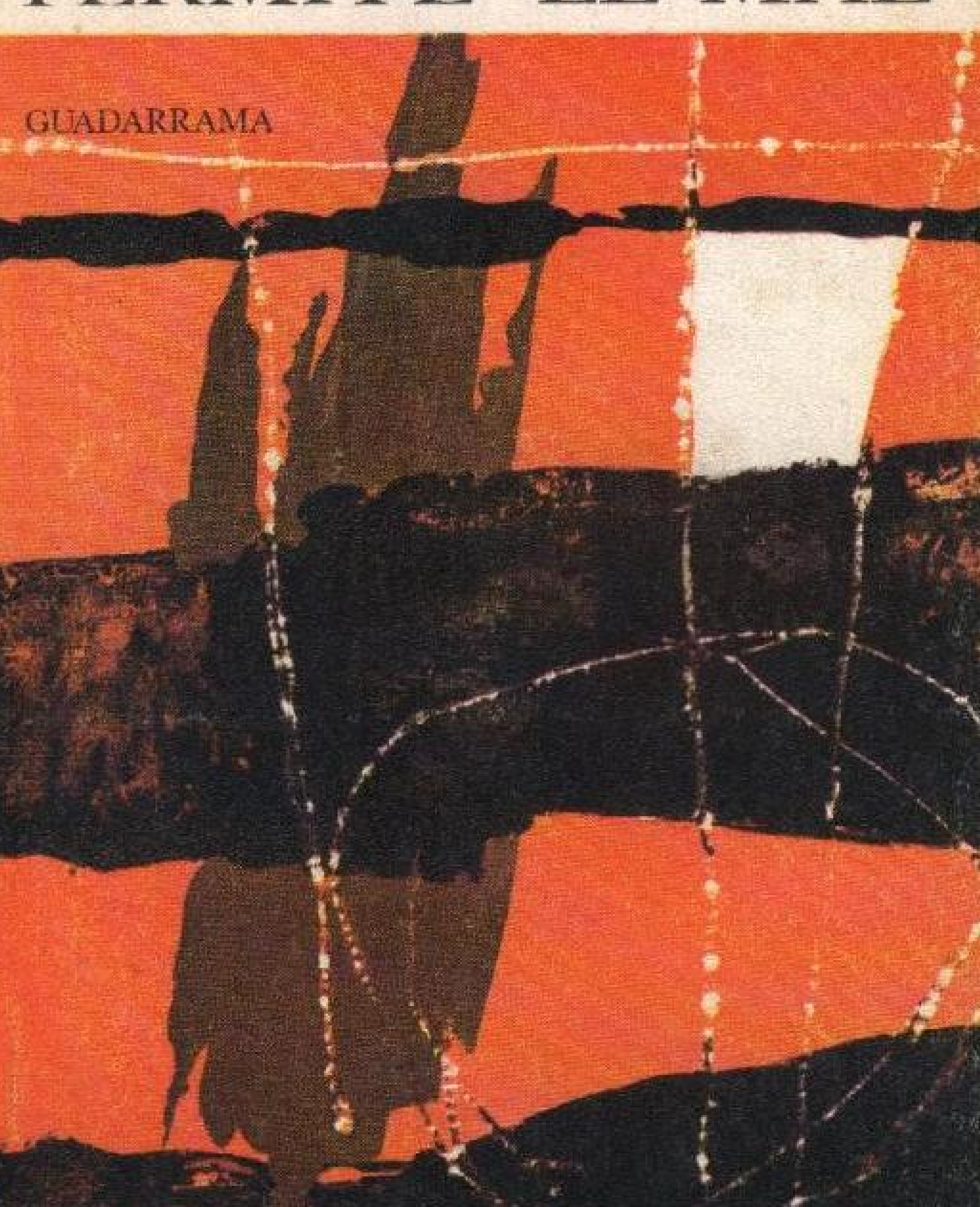
JACQUES MARITAIN

...Y DIOS PERMITE EL MAL



G. Alamilla A.

Dedico estas páginas
a
RAÏSSA,
a quien ya dediqué
el *Court Traité*

Este librito es el fruto de tres seminarios *que tuve en mayo de 1962 con los Pequeños Hermanos de Jesús que estudian en Toulouse. Sus profesores son los teólogos del* studium *que tienen en Toulouse los padres dominicos. Yo, por mi parte, no ejerzo la enseñanza. Es ésta una profesión que ha dejado de existir para mí. Lo que en este mundo me queda por hacer, pertenece a otro orden de cosas. Los* seminarios *en cuestión se desarrollaban en un tono de conversación amistosa, totalmente personal, casi en plan de juego, si se me permite la expresión, y a título de despedida.*

Antes de mandar el manuscrito a la imprenta he reincorporado al texto algunos pasajes del borrador que había descartado para no alargar demasiado mis charlas. He añadido también algunas notas al pie de las páginas correspondientes. Pero he conservado el tono de sencillez y libertad de expresión que pide esta clase de charlas. Lo que dije había quedado grabado en cinta magnetofónica, y es muy poco lo que he retocado. Espero que el lector sabrá disculpar esta familiaridad de estilo, poco corriente en obras donde se tratan cuestiones tan graves, y donde, por respeto a ellas, el autor se cree obligado a tocar su cabeza con la birreta doctoral.

Sin embargo, un cierto sentido de humorismo ante

cosas que nos desbordan es, tal vez —en opinión de Kierkegaard—, la actitud más reverente.

El tema discutido en estos seminarios, y que yo había abordado ya en dos obras anteriores, encuentra en mi corazón especiales resonancias. He querido tratarlo una vez más para precisar ciertos puntos y, esperémoslo al menos, expresar mi pensamiento de una forma más comprensible. Esto, unido a la confianza que me inspira nuestro mutuo y leal afecto, me brinda la ocasión de responder a las objeciones formuladas por uno de mis amigos, quien me había ametrallado con toda una ráfaga de proyectiles sacados de un temible arsenal teológico (aunque en realidad, y perdonen la audacia, menos temible de lo que parece, como suele ocurrir con tantos arsenales). Sin embargo, en este caso se trataba solamente de un per accidens. De hecho mi propósito esencial no era el de contestar a crítica alguna, fuese la que fuese. Este libro responde a un intento de profundizar cuestiones en que he estado pensando toda mi vida, y a un deseo de presentar una forma de afrontarlas que ahora más que nunca encuentro plenamente justificada. Si en mi trabajo filosófico he tenido la fortuna de aportar alguna contribución efectiva —aun si está mal presentada— al progreso del pensamiento y a las investigaciones que anuncian una edad nueva en la cultura, en esa contribución —de ello no me cabe duda— puede incluirse este pequeño libro.

J. M.
15 de febrero de 1963

CAPITULO PRIMERO

En estos tres *seminarios* quisiera revisar y precisar ciertos puntos ya tocados en el *Court Traité*[1]. Fijaos bien que sólo trataremos del mal moral, del mal de culpa o pecado[2]. Para el mal en general os remito

[1] *Court Traité de l'Existence et de l'Existant,* París, Hartman, 1947.

[2] Esto se desprende del mismo título del libro: *Dieu et la permision du mal.* En efecto, hablando estrictamente, Dios sólo *permite el mal moral,* sin que El *lo quiera* ni *lo cause en absoluto* y en ninguna manera.

El *mal de naturaleza* o el sufrimiento no es objeto propiamente ni de la *permisión* ni de la *voluntad* de Dios. Más bien diríamos que Dios lo *admite,* en este sentido de que por el mismo hecho de que Dios, como causa primera trascendencia quiere y causa el bien del universo material y de las cosas de este universo, quiere también, aunque *indirectamente* y *per accidens,* o de una manera *extraintencional,* las pérdidas y daños ligados inevitablemente por ley de naturaleza a los beneficios y ganancias en cuestión: Imposible la generación sin corrupción, imposible la vida sin alguna destrucción, imposible el paso a una vida superior sin algún género de muerte... He ahí una serie de leyes inquebrantables radicadas en la esencia misma de la realidad material, y por analogía, en la esencia misma de toda realidad creada: *nisi granum frumenti...*

Añadamos este otro dato: creado en estado de inocencia, el hombre originariamente se hallaba exento de la muerte y del sufrimiento (por más que tuviese que "morir con la muerte de los ángeles", abnegando su propia voluntad

al libro *Le Mal* [3], del P. Journet, y también al capítulo de mi libro *De Bergson à Thomas d'Aquin*, en el que he intentado examinar el problema del mal.

Plan de los puntos tratados: En primer lugar expondré algunas observaciones preliminares sobre *La inocencia de Dios*. En segundo lugar hablaré sobre *las dificultades de la buena escuela*. En tercer lugar, de las posiciones del *Court Traité*; es decir, ante todo, de la *no-consideración de la regla*, de la *moción rompible* y del *decreto permisivo consecuente* (consecuente a la no-consideración de la regla). En cuarto lugar hará falta decir algo a propósito de la crítica que hace el padre Jean-Hervé Nicolas de las posiciones del *Court Traité*. Habremos de estudiar en quinto lugar *Cómo conoce Dios el mal*. En sexto lugar, *El plan eterno divino*. Y en séptimo lugar, finalmente, la *Predestinación* y la *reprobación*.

en obediencia a designios que le desbordaban infinitamente). Fue, pues, culpa suya el que quedase esclavizado a las leyes de la naturaleza material, al sufrimiento y a la muerte.

Por lo que hace al *mal moral* o *mal de culpa, Dios ni lo quiere* ni lo causa por sí. Claro que permitir es algo voluntario y libre; es sencillamente no querer impedir una cosa o una acción. Pero decir que, por ciertas razones, yo *permito* algo, o sencillamente no quiero impedir una cosa que aborrezco, de ninguna manera significa que *yo la quiero*, por poco que sea. (De ningún modo significa que "yo la *quiero permisivamente*", una jerga malhadada, desprovista de sentido; una fórmula puramente verbal e intrínsecamente contradictoria, que equivale a decir: "Yo la quiero sin quererla".) La conciencia popular cristiana ha sabido captarlo y expresarlo muy bien cuando dice: nada sucede sin que Dios "lo quiera *o* lo permita".

[3] *Le Mal*, ensayo teológico, Desclée de Brouwer.

I

OBSERVACIONES PRELIMINARES SOBRE LA INOCENCIA DE DIOS

1. La certeza fundamental, la roca inconmovible a la que debemos aferrarnos en esta cuestión del mal moral, es *la inocencia absoluta de Dios*.

Dos factores han contribuido especialmente a agudizar el problema del mal moral en nuestros tiempos, y ello bajo la influencia, precisamente, del cristianismo. El primero es que la conciencia del hombre se ha ido haciendo cada vez más sensible a la dignidad de la persona humana y a los ultrajes que le infiere el mal. El segundo factor es que, simultáneamente con ese sentido más vivo de la dignidad humana, el hombre ha ido descubriendo cada vez con más claridad, tanto en profundidad como en extensión, las dimensiones del mal, de la injusticia, de la crueldad, de toda clase de crímenes presentes en la historia (hoy basta abrir el periódico para ver las iniquidades que el orgullo, o la estupidez aunada a la dureza de corazón, hacen cometer en todo nuestro planeta). Así, pues, a medida que se ha ido desarrollando este proceso, el problema del mal ha ido to-

mando una importancia cada vez más trágica para la conciencia humana. De este problema se derivan muchas formas de ateísmo, y también algunos estados de angustia de lo que podríamos, en muchos casos, llamar la "conciencia cristiana ofuscada".

Más que en los filósofos y en los teólogos, esta importancia trágica de que hablo ha tenido repercusión en algunos grandes literatos, prosistas y poetas, que en esto han actuado y vibrado como una especie de profetas. El mayor de estos profetas, el alma más grande entre esas almas ofuscadas y torturadas ha sido, a mi juicio, Dostoievsky (supongo que habéis leído *Los hermanos Karamazov* y *Los posesos*). Podríamos también mencionar a poetas como Jean Paul Richter y, sobre todo, al autor de los *Cantos de Maldoror*, Lautréamont, del que dijo León Bloy que nos traía "la buena nueva de la condenación". Lautréamont ha agotado todos los medios imaginables de insultar a Dios, porque se sentía rabioso ante la abominación del mundo. Véase esta cita (que por fortuna no es blasfema, aunque sí muy típica, y por supuesto bellísima): "Soy —dice— el hijo del hombre y de la mujer, según me han dicho. Esto me sorprende, ¡creía ser algo más! Por lo demás, ¿qué me importa de dónde procedo? Si hubiese dependido de mi voluntad, yo hubiese preferido ser hijo de la hembra del tiburón, cuya hambre es amiga de las tempestades; y del tigre, de reconocida crueldad: así no sería tan malo."

Conviene prestar atención a los avisos de estos profetas. Ese inquieto, curioso de todo, que era Georges Sorel, lo sabía bien. Por eso decía (ya he hablado de

ello en *De Bergson à Thomas d'Aquin)* que si los filósofos ejercieran su oficio en los tiempos en que nos vemos metidos, el gran asunto, para ellos, sería renovar la teoría del mal, entendamos: profundizándola mucho más.

En otros términos: el tiempo de las teodiceas a lo Leibniz o de las justificaciones de Dios que parecen una alegación de circunstancias atenuantes han pasado definitivamente. Hace falta algo más para enfrentarse con el ateísmo contempráneo, tanto al ateísmo militante de los marxistas como al ateísmo infantil y pretencioso con que los existencialistas intentan hacerle la competencia.

Y ahora, por una paradoja muy curiosa, resulta que la afirmación pura y simple que hay que oponer a todo ello, y que a ningún precio debemos permitir sea oscurecida, es Lautréamont mismo quien la ha enunciado cuando, retractándose violentamente de su pasado al final de su corta vida, escribía en su *Préface à des poèmes futurs,* en su lenguaje de poeta: "Los sofismas se desmoronarán por sí mismos si se tiene presente aquella verdad de donde fluyen todas las otras, *la bondad absoluta de Dios y su ignorancia absoluta del mal.* No tenemos derecho a someter a interrogatorio al Creador, absolutamente sobre nada" (y añadía —retengamos esta expresión—: "Toda el agua del mar sería insuficiente para lavar una sola mancha de sangre intelectual").

Lautréamont se expresaba equívocamente al decir que *Dios ignora totalmente el mal,* Dios conoce el mal, claro está, y lo conoce perfectamente *por el bien,* del que el mal es la privación. Pero lo que Lautréa-

mont quería decir es que Dios es *absolutamente inocente del mal,* y también que Dios no tiene la *idea* o la invención del mal. Como enseña santo Tomás de Aquino, en Dios no hay ninguna *idea,* ninguna matriz inteligible del mal. Es este un punto sobre el que habremos de volver más tarde.

2. Pues bien, esta inocencia absoluta de Dios, santo Tomás la ha conocido, afirmado y enseñado, ciertamente mucho mejor que Lautréamont. Quiero citaros dos textos suyos, que en su sencillez dominan soberanamente toda la cuestión, y que deberíamos inscribir en nuestras paredes encendiendo ante ellos lámparas de altar. Llamémoslos nuestros *Dos axiomas sacrosantos:*

Primer axioma: *Deus nullo modo est causa peccati, neque directe, neque indirecte* (en ningún sentido y bajo ningún aspecto puede ser Dios causa del mal moral, ni directa ni indirectamente)[4]. Comprendéis el alcance de estas palabras *nullo modo,* de ninguna manera, y *neque directe, neque indirecte,* ni directamente ni indirectamente. Toda sombra de causalidad indirecta debe ser excluida.

Segundo axioma: *Defectus gratiae prima causa est ex nobis* (la causa primera —y dice bien: la *causa primera*— de la falta de gracia viene de nosotros)[5]. Es en nosotros, es en la criatura donde reside la causa primera del mal moral (la causa primera en el

[4] "Deus... non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte... Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati." *Summa theologica*, I-II, 79, I.
[5] *Ibid.*, 112, 3, ad 2.

orden del no ser o de la nada). La criatura tiene la iniciativa primera del mal moral, a ella se remontan la *iniciativa* y la *invención* del pecado.

He aquí los dos textos que rigen todo. El segundo axioma (la causa primera de la falta de gracia viene de nosotros) había sido enunciado mucho más extensamente por santo Tomás en el *Comentario sobre las Sentencias*, I, dist. 40, q. 4, a. 2: "Resulta, pues, evidente que la causa primera de la falta de gracia corresponde totalmente al hombre, a quien falta la gracia (porque no ha querido recibirla). De parte de Dios no existe causa determinante de esa falta de gracia, salvo después de supuesta la causalidad humana" [6].

Naturalmente que todo teólogo tomista, digo mal, todo católico, tanto simple fiel como filósofo o teólogo, está pronto a morir por los dos axiomas que acabo de mencionar. La lástima es que al mismo tiempo, sobre todo si se trata de sabios que conocen las dificultades de las cosas, pueden comprometer más o menos gravemente estos axiomas y empañar su brillo —por supuesto, sin pretenderlo— por su conceptualización.

[6] "...Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tunc *quia ipse non vult recipere,* tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi...

Patet ergo quod *huius defectus absolute prima causa est ex parte hominis,* quigratia caret; sed ex parte Dei non est causa huius defectus nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis."

Recuerdo haber hablado de esta inocencia absoluta de Dios —de la que Hegel blasfemaba— con uno de mis amigos, profesor de renombre y gran escriturista, quien me replicó: "Sí, sí; es verdad. Pero, en fin, la cosa no es tan clara. En todo caso ahí están esas expresiones que emplea tantas veces la Sagrada Escritura. Como cuando dice que Dios cegó o endureció el corazón del faraón, que envió a tal o a cual un espíritu de tinieblas, un espíritu de error, etc." Este profesor sabía muy bien que se trata sólo de figuras de lenguaje peculiares a las lenguas semíticas, y que equivalen a decir que Dios permitió que el faraón se cegase, etc. Sin embargo, el profesor dejaba que, a la sombra de esas expresiones, se filtrase en su espíritu una especie de duda y, sin dejar de mantener que Dios no es causa del mal moral, terminaba por abrigar una vaga duda sobre este punto en la oscuridad de la trascendencia divina.

O bien, y pienso sobre todo en esto, hay filósofos y teólogos que, sin la menor sombra de duda, afirman también los dos dogmas sacrosantos que acabamos de recordar; pero que al mismo tiempo, y en un esfuerzo por ponerlos de acuerdo con otras verdades igualmente sagradas, para *explicarlos* recurren a nociones y razones que lo que hacen, en realidad, es minarlos por la base sin que ese esfuerzo de conciliación en que están empeñados les permita darse cuenta de ello. O bien, si por ventura presienten de alguna manera la contradicción, la eluden recurriendo a la oscuridad de la trascendencia divina.

Pero ¡cuidado! Es importante comprender que el misterio incomprensible de las cosas de Dios no es,

como decía Hegel hablando del absoluto de Schelling, esa noche en la que todos los gatos son pardos, en la que nosotros, con la excusa de la trascendencia divina, podemos conciliar teorías que comprometen las certezas primordiales que nos proponemos defender o explicar.

La trascendencia divina es oscura para nosotros, es una noche para nuestra razón. Abarca verdades que a primera vista parecen inconciliables. Pero lo que debemos hacer es llevar hasta el límite, hasta su límite divino, esas verdades a primera vista antinómicas, cuya inteligencia vamos buscando. Lo que nunca debemos hacer es sacrificar ninguna de esas verdades con el pretexto de salvarla, o por disimular nuestra desorientación ante la oscuridad del misterio divino. Por muy oscuro que resulte ese misterio, la *aseidad* de Dios o *su absoluta independencia,* por una parte, y por otra, la *absoluta inocencia divina,* brillan en medio de esa oscuridad con una claridad soberana. Precisamente es la fuerza de ese brillo lo que nuestros ojos apenas pueden resistir. Antes que sacrificar o comprometer, por poco que sea, cualquiera de esas verdades a beneficio de la obra, sería preferible reconocer que nuestra razón es demasiado débil para conciliarlas.

3. Yo no creo que nos veamos forzados a recurrir a esta solución extrema. Pero si no queremos embrollarlo todo en este problema de Dios y de la permisión del mal, necesitamos erigir desde el primer momento un principio, que es como un faro que ilumina todo el debate: este principio es el principio

de la *disimetría, una disimetría radical, irreductible, entre la línea del bien y la línea del mal.*

Ens et bonum convertuntur. El bien es ser, es plenitud o coronamiento del ser. Cuando razonamos dentro de la línea del bien, razonamos dentro de la línea del ser, de lo que actúa al ser, de lo que lleva al ser a su propia realización.

Por el contrario, el mal, por sí, o en su mismo concepto de mal, es la ausencia de ser, *privación* de ser o de bien. Es una nada que corroe al ser. Cuando razonamos dentro de la línea del mal, razonamos dentro de la línea del no-ser, ya que el mal no es en absoluto ser, es sólo vacío o carencia de ser, aniquilamiento y privación.

Así, por forzosa necesidad, tiene que producirse disimetría entre nuestra manera de enfocar y de explicar las cosas en la perspectiva del bien y de nuestra manera de enfocar y de explicar las cosas en la perspectiva del mal.

Es un error radical el querer utilizar para explicar las cosas dentro de la línea del mal los tipos de explicación que aplicamos y debemos aplicar a las cosas dentro de la línea del bien.

Permitidme os ponga un primer ejemplo: dentro de la línea del bien, Dios es la causa primera y trascendente de nuestra libertad y de nuestras decisiones libres, de forma que nuestro acto libre procede enteramente de Dios como de su causa primera, y enteramente de nosotros como de su causa segunda: porque, en efecto, no hay una sola fibra de ser que escape a la causalidad de Dios. Nuestra libertad tiene la iniciativa de nuestros actos, pero es una inicia-

tiva secundaria; la iniciativa primaria parte de Dios. Sí, así es tratándose de actos buenos. Pero tratándose de actos malos o, más exactamente, tratándose del mal mismo que vicia esos actos, ocurre todo lo contrario. En la línea del mal tenemos nuestros dos axiomas sacrosantos, que reúno en un solo enunciado: Dios no es en absoluto la causa del mal de nuestros actos libres; quien es la *causa primera,* quien tiene la *iniciativa primera* del mal moral, es el hombre.

Otro ejemplo: en la línea del bien, todo lo que Dios conoce en la existencia creada lo conoce porque lo causa. Su ciencia de visión es causa de las cosas. En efecto, esto es perfectamente cierto en la línea del ser o del bien. Pero en la línea del mal... es otra cosa. Dios conoce el mal que perpetran las criaturas y, sin embargo, Dios no es ni puede ser en ningún sentido causa del mal, *nec directe nec indirecte,* ni directa ni indirectamente. Existe, pues, algo (que no es una cosa, ni un ser, sino un no-ser, una carencia o privación de ser) en la existencia creada que Dios conoce, pero que no ha sido causada por El. Dios conoce el mal, sin haber sido su causa.

Negar o minar las dos verdades relativas a la línea del bien que acabo de mencionar es algo muy grave; es tocar algo sagrado: la *aseidad* divina.

Negar o minar las dos verdades relativas a la línea del mal, que también he mencionado, es *igualmente grave,* y es también tocar algo sagrado: la *inocencia absoluta de Dios.*

Para más abundancia, y hablando siquiera sea una vez a la manera de Hegel, voy a añadir esto: no

vale la pena abordar el problema del mal ni se avanzará un solo paso hacia su solución si no se tiene el valor de *instalarse en el no-ser,* de mirarlo cara a cara y de emplear el equipo conceptual necesario para tratar sobre él. Es decir, que es preciso *tomar en serio* esas cosas que yo llamo *aniquilar, iniciativa de la nada, nihilización o aniquilamiento, fisura del ser,* etcétera, y no considerarlas como simples figuras retóricas.

Ocurre, en efecto, que para expresar alguna cosa sobre realidades que son realísimas, pero que pertenecen al reino del no-ser, necesitamos forzosamente recurrir a enunciados paradójicos que, en la misma medida en que pretenden sustanciar al no-ser, implican la formación en nuestro espíritu de ciertos *entes de razón auxiliares.* ¿No es esto lo que ocurre precisamente cada vez que decimos *el mal,* como si *el* mal fuese un ser? Y es que dada la naturaleza de nuestra humana inteligencia, nosotros no podemos concebir el mal, ni el no-ser, más que *ad instar entis,* es decir, a la manera del ser. Sólo Dios conoce esa privación que el mal es, sin necesidad de formar ningún ente de razón; eso es privilegio de Dios.

Sin esa entidad de razón auxiliar, presentada en una idea, no tenemos posibilidad de conocer la carencia de ser que es el mal. Y esa misma carencia de ser no es en modo alguno un ente de razón; es la cosa más real del mundo. Precisamente para significar eso, no dudamos en decir "el mal" (que es un no-ser, una privación), igual que decimos "la inteligencia" o "la belleza" (que pertenecen al orden del ser). ¿Por qué, para significar que nos sustraemos a

una moción, a un influjo de ser procedente de la causa primera, dudaremos en decir que *aniquilamos,* o que *causamos nada?*

Todo esto es tan verdadero para este no-ser que es la simple *negación* (ausencia de un bien *que no es debido),* como para el no-ser que es la *privación* (ausencia de un bien debido). Si quiero expresar que acaba de producirse en la existencia una negación, como un vacío o como un hueco o, dicho de otra manera, que esa negación tiene un valor existencial o existencializante y no solamente un valor gramatical o lógico, sólo podré expresarlo diciendo, por ejemplo, que esa negación es (como en el curso de la no-consideración voluntaria de la regla) una "fisura del ser" o una aniquilación.

II

LOS APUROS DE LA BUENA ESCUELA

4. Llamo *buena escuela* a la que se aferra firmemente a las dos verdades primordiales relativas a la línea del bien. Dicho de otra manera:

1.º Dios es la causa primera absolutamente universal, de cuya moción depende la acción de la criatura hasta en sus más mínimos detalles —incluso y sobre todo la acción del libre albedrío—. Digo "sobre todo", porque el libre albedrío es lo más rico en ser y en actividad que hay en la criatura inteligente: la acción por la cual ella dispone de sí misma.

2.º La ciencia de Dios es causa de las cosas. Dios conoce las cosas porque las hace. Las conoce en su ciencia de visión, por la idea creadora o realizadora que las hace entrar en la existencia. Dicho de otra manera, Dios las conoce por el decreto de su inteligencia combinada con su voluntad.

Esta *buena escuela* —la escuela a la que yo tengo el honor de pertenecer— es la escuela de los discípulos y comentadores de santo Tomás de Aquino.

La lástima es que dicha escuela insistió desde el primer momento con tal fuerza sobre los dos prin-

cios relativos a la línea del bien que parecía dejar más o menos en la penumbra los otros dos principios primordiales referentes a la línea del mal, según los cuales: 1.º Dios no es en ningún caso, ni siquiera indirectamente, causa del mal en cuanto tal. La causa primera del mal es la criatura. 2.º Dios conoce el mal, sin que el mal sea en modo alguno causado por El. En otros términos: la buena escuela enfocaba todo, quería explicarlo todo, incluso el mismo mal, dentro de la perspectiva del ser o del bien.

De esta manera, y a pesar de los esfuerzos que se hacía por evitarlo, Dios parecía ser el iniciador del mal que castigaba, igual que lo era del bien que recompensaba.

De esta forma nuestros grandes maestros Báñez, Juan de Santo Tomás, los carmelitas de Salamanca —esos que se ha dado en llamar tomistas *rígidos*, pero que, por lo que respecta a la cuestión que nos ocupa, yo llamaría más bien tomistas ciclópeos (porque sólo tenían un ojo: un ojo fijo únicamente en la perspectiva del ser o del bien, aunque tratasen del mal)—, todos estos grandes tomistas no sólo enseñaban esa cosa inimaginable (sobre esto volveremos más adelante) que se llama la reprobación negativa, que *precede a todo demérito*, sino que la hacían consistir en la *exclusión positiva de la bienaventuranza*. Exactamente igual que Dios predestina a los elegidos a la gloria *ante praevisa merita*, sin consideración a sus méritos previstos, de la misma manera reprueba (por supuesto, *negativamente*) a los otros por su propia y única iniciativa, y decide excluirles de la bienaventuranza *ante praevisa demerita*, sin considera-

ción a sus deméritos previstos. Si permanecemos en la única perspectiva del ser, si rehusamos entrar en la perspectiva del no-ser con la disimetría que ello implica, esos tomistas rígidos o ciclópeos tienen razón: son lógicos hasta el final. Se comprende que san Francisco de Sales, con tal de salir a flote de aquella crisis espiritual que le puso al borde de la desesperación, prefiriese salirse de la *buena escuela* y zambullirse en el absurdo, quiero decir en el sistema de Molina, que por lo menos tenía el mérito de insistir, siquiera fuese con exceso, sobre el papel que juega la libertad creada en el destino de cada individuo y sobre el hecho de que a nadie se le condena por anticipado.

Naturalmente, no puedo aludir a esta historia sino en la forma más esquemática y sin tener en cuenta las sutilezas y artificios verbales de los que se han servido tantos teólogos de todas las escuelas —santo Tomás jamás lo hizo— para disimular los puntos flacos de su armadura. Bastará decir que para salvar las dos verdades primordiales *relativas a la línea del mal* Molina sacrificaba las dos verdades primordiales *referentes a la línea del bien,* y atribuía al hombre en la *línea del bien* iniciativas primeras que sólo le corresponden en la línea del mal. En otros términos: también Molina desconocía el principio de la disimetría entre la línea del bien y la línea del mal, aunque esta vez en provecho del tipo de explicación apropiado al caso del mal, y para poner lo mismo al acto bueno que al malo en dependencia de una primera iniciativa de la criatura.

Así se abandonaba la admirable visión de santo

Tomás sobre la subordinación de las causas, la cual nos hace comprender que la causalidad trascendente de Dios, que mueve a cada agente creado según su modo propio, y, por tanto, a los seres libres de acuerdo con su misma libertad, o dicho de otra manera, que causa la misma libertad de la decisión libre, es, en el caso del bien, causa (primera) del acto libre *todo entero,* mientras que la voluntad humana, movida o activada por Dios, es igualmente causa (segunda) del acto libre, *todo entero.* En lugar de eso, Molina introducía dos causalidades concurrentes, de las que cada una producía por su parte el efecto total, igual que ocurre en mecánica con la composición de fuerzas, o como en el caso de *duo trahentes navim,* de los dos que tiran de una barca. La causalidad humana *se suma* a la causalidad divina. La voluntad humana tiene la última palabra, el impulso decisivo último en un sentido o en otro, y ella es la que da el último empujón a una moción divina indeterminada. Resultando que en esa misma medida el acto libre bueno, el acto libre de los santos, escapa a la causalidad divina universal. Por eso decía yo hace un momento que arrojarse al sistema de Molina era zambullirse en el absurdo.

Desde ese momento ya no puede pensarse que Dios conozca desde toda la eternidad el acto libre por ser El quien lo causa. Dios no conoce ya ese acto en su idea eficiente, o según esa otra expresión poco feliz, en su decreto predeterminante. Dios conocería el acto libre por lo que Molina llamaba la *supercomprensión de las causas,* que es un privilegio de su inteligencia. ¡Como si la imposibilidad de ser previsto

con certeza absoluta no fuese una propiedad del acto libre como tal, cualquiera que sea la comprensión o supercomprensión de las causas que pueda uno tener!

5. En su furor sagrado contra el molinismo, los tomistas de aquella época —siglos XVI y XVII, correspondientes a lo que se llamó la época barroca—, preocupados ante todo en defender las posiciones de santo Tomás en la línea del ser y del bien, apenas pensaban en afinar y poner a punto su doctrina en lo que se refiere a la línea del mal.

Dije hace un momento que ellos todo lo enfocaban, aun el mismo mal, desde la perspectiva del ser y del bien. O dicho de otra manera, esos autores pretendían calcar en lo posible la teoría del acto malo de la teoría del acto bueno, empleando en ambos casos las mismas categorías generales de explicación.

Sabían muy bien que Dios no es causa del mal: lo que Dios hace, por fuerza tiene que ser bueno. Eso supuesto, no podían decir, naturalmente, que un decreto predeterminante de la voluntad divina precedía al fallo culpable de la criatura. Entonces se inventó un *decreto permisivo antecedente,* que sería anterior a ese fallo humano, y en virtud del cual el acto malo se producía —al igual que el acto bueno—, tan infalible como libremente. Lo único que Dios tenía que hacer era *no dar* su gracia eficaz. Entonces la criatura que conservaba el *poder* de obrar bien, suministrado por la gracia suficiente, de hecho no ejercía ese poder, por faltarle la gracia eficaz. Era, pues, ella, la criatura, la que dejaba de hacer el acto

bueno[7]; y eso, por supuesto, libremente, pues Dios dejaba a su criatura a merced de su propia libertad falible. Sería, pues, justamente castigada por el mal que había cometido, debido a que Dios había retirado su mano.

De la misma manera, Dios conocía desde toda la eternidad el pecado que yo iba a cometer esta mañana libremente, no por un decreto predeterminante, sino por un *decreto permisivo antecedente*.

Todo esto constituía una bonita arquitectura conceptual, pero se olvidaba por completo la disimetría entre la línea del bien y la línea del mal. ¿Y dónde iba a parar el axioma sacrosanto que mencioné al principio: "Dios no es en manera alguna la causa del pecado, ni directa *ni indirectamente*"? ¿Y el segundo sacrosanto axioma, "la causa *primera* de la falta de gracia proviene de nosotros"? Sólo a fuerza de artificios lógicos se lograba salvar aparentemente esos dos axiomas. De hecho era Dios quien, anteriormente a todo fallo actual de la criatura como causa primera del mal, permitía todos los pecados y crímenes cometidos en la historia de la humanidad, pecados y crímenes que en virtud de ese decreto permisivo de Dios venían a ocurrir en conformidad con lo que Dios había dispuesto y preparado previa e infaliblemente de su propio grado. Al mismo tiempo, los teólogos ingeniaban todo un sistema de distinciones conceptuales apropiadas con que hacer recaer sobre

[7] Tal era la teoría corriente, enseñada especialmente por el P. Nicolaï, en la época en que Pascal escribió sus *Provinciales*.

el pecador toda la responsabilidad de sus pecados y de sus crímenes, al mismo tiempo que disculpaban a Dios, el cual no parecía tener reparo en lavarse las manos en la jofaina que le presentaban así sus celosos servidores.

La *buena escuela* ha progresado desde el siglo XVII, y ha evolucionado de una manera sensible. Ha realizado un gran esfuerzo para explicar mejor cómo el pecador es el primer responsable de la falta de gracia, y cómo el *prescitus*, o el "preconocido" —que es la palabra que usa santo Tomás en oposición a predestinado—, incurre en la reprobación en fuerza de sus deméritos y por su propia culpa.

En nuestros días —lo que en mi caso representa una treintena de años o acaso un poco más—, el padre Garrigou-Lagrange ha hecho progresar mucho en ese sentido la teoría tradicional. Entre tanto, otros discípulos de santo Tomás buscaban con mayor o menor resultado renovaciones más profundas, hasta llegar a producirse entre los teólogos dominicos una gran variedad de opiniones sobre esta cuestión, lo cual es un signo de malestar. Y ese malestar no debe sorprender, por cuanto los discípulos de los grandes comentaristas, por ejemplo, el padre Garrigou-Lagrange, ponían todo su esfuerzo en mejorar la teoría de sus maestros sobre la permisión del mal, sin querer reconocer abiertamente la disimetría entre la línea del bien y la línea del mal, reajustando los conceptos de manera que, en lo posible, pudiesen encajar en el caso del mal.

Una tentativa parecida a la del padre Garrigou-

Lagrange es la que ha intentado mi amigo el padre Jean-Hervé Nicolas en tres artículos aparecidos en la *Revue Thomiste* [8]. Por lo que yo puedo juzgar, esta tentativa entronca con un tomismo decididamente más "duro" y más bañeciano que el del padre Garrigou, pero que se muestra notablemente atento a todas las dificultades que hay que resolver, mientras hace esfuerzos desesperados por salvar mediante un alarde de dialéctica lo que en esta perspectiva no puede salvarse. Quisiera deciros unas palabras a propósito de esos artículos, en los que con una simpatía y con una severidad que merecen por igual mi gratitud —*magis amica veritas*— no ha dejado de criticar mis posiciones personales.

En nuestro próximo *seminario* contestaré a sus críticas. Hoy seré yo quien critique, o comience a criticar, sus propias posiciones.

Pero antes, y a título de preámbulo, quiero deciros que el padre Jean-Hervé Nicolas no solamente es un amigo mío, verdaderamente querido, y un teólogo hacia el que profeso un aprecio y un respeto particular, sino que —aparte de esta cuestión de la permisión del mal, en la que aplicamos los principios de nuestro común maestro de una manera diametralmente opuesta— nos encontramos los dos, él y yo, "del mismo lado de las trincheras", quiero decir, que entendemos del mismo modo las exigencias del "tomismo vivo", un tomismo tanto más vigilante a la problemática de la época y a la renovación que

[8] Cf. J.-H. NICOLAS: *La permission du péché,* en "Revue Thomiste", LX, I (enero-marzo, 1960).

esa problemática impone, cuanto que está vinculado a una doctrina de sabiduría supra-temporal. Compréndase bien que entre hombres que forman parte de una misma familia intelectual pueden producirse serias discrepancias sobre puntos particulares, sin que por eso quede quebrantada la unidad de sus puntos de vista fundamentales y del patrimonio común de sus ideas. Esas discrepancias particulares son una buena señal. Demuestran que su esfuerzo común apunta sólo a la verdad y que, por consiguiente, ignora todo conformismo y vive en la libertad.

También quiero deciros que me reconozco sinceramente agradecido al padre Jean-Hervé por las críticas que me ha hecho, con un espíritu de simpatía que ha encontrado en mí hondas resonancias. Esas críticas me han hecho un gran servicio al obligarme a aclarar y completar cosas que yo había tocado muy brevemente, y también a corregir otras, por otra parte muy secundarias, como creo deber confesar con el candor y la modestia que conviene. Por fin quiero hacer notar que, precisamente por ser un tomista "duro", el padre Jean-Hervé, al igual que sus maestros, posee el mérito de un perfecto rigor lógico, y que ciertamente se le debería dar la razón si nos mantuviéramos, como él y su escuela, en la perspectiva del ser o del bien al tratar de los problemas planteados por el mal.

6. Pasemos ahora a la discusión de sus posiciones. Como no me gusta personalizar, no voy a dirigirme a él nominalmente, sino a lo que, con respecto a la cuestión que nos ocupa, llamaré *neobañecianismo*,

un término que espero no desagrade al padre Jean-Hervé. Hoy por hoy haré caso omiso de las posiciones neobañecianas en lo que se refiere a la reprobación. Volveré sobre ellas en nuestro tercer *seminario.* Ahora sólo quisiera examinar la cuestión relativa a los *decretos permisivos antecedentes.*

Ante todo quiero hacer una advertencia preliminar: que esa teoría neobañeciana desconoce incomprensiblemente y desvirtúa completamente la tesis fundamental de santo Tomás (de la que trataré después con más amplitud), según la cual, la *causa* del mal moral o del pecado es un *fallo* de la voluntad, a saber, la voluntaria y libre *no-consideración de la regla,* que en sí misma aún no es culpable, por ser una pura negación y no una privación.

Según la teoría neobañeciana, existe ciertamente una no-consideración de la regla, que no es culpable y que es pura negación, *mera negatio;* pero se refiere a la no-consideración que tiene lugar durante el transcurso de un tiempo anterior al momento en que va a tomarse la decisión pecaminosa, y que no tiene *ninguna conexión efectiva* con ese momento. Es claro que mientras yo me paseo cogiendo flores o evocando una novela de Michel Butor, yo no pienso en la regla que me prohíbe abofetear a un individuo que me ha calumniado y con quien me voy a cruzar en seguida. Pero esa *mera negatio,* esa no-consideración en un tiempo anterior a toda deliberación sobre lo que yo voy a hacer o no hacer, no es sino un ente de razón [9] perfectamente inoperante

[9] Cf. "Revue Thomiste", LX, 2, 109.

por lo que respecta a la falta que constituirá mi bofetada. En esto todo el mundo está de acuerdo. Esa no-consideración no es en forma alguna la *causa* del mal moral en cuestión.

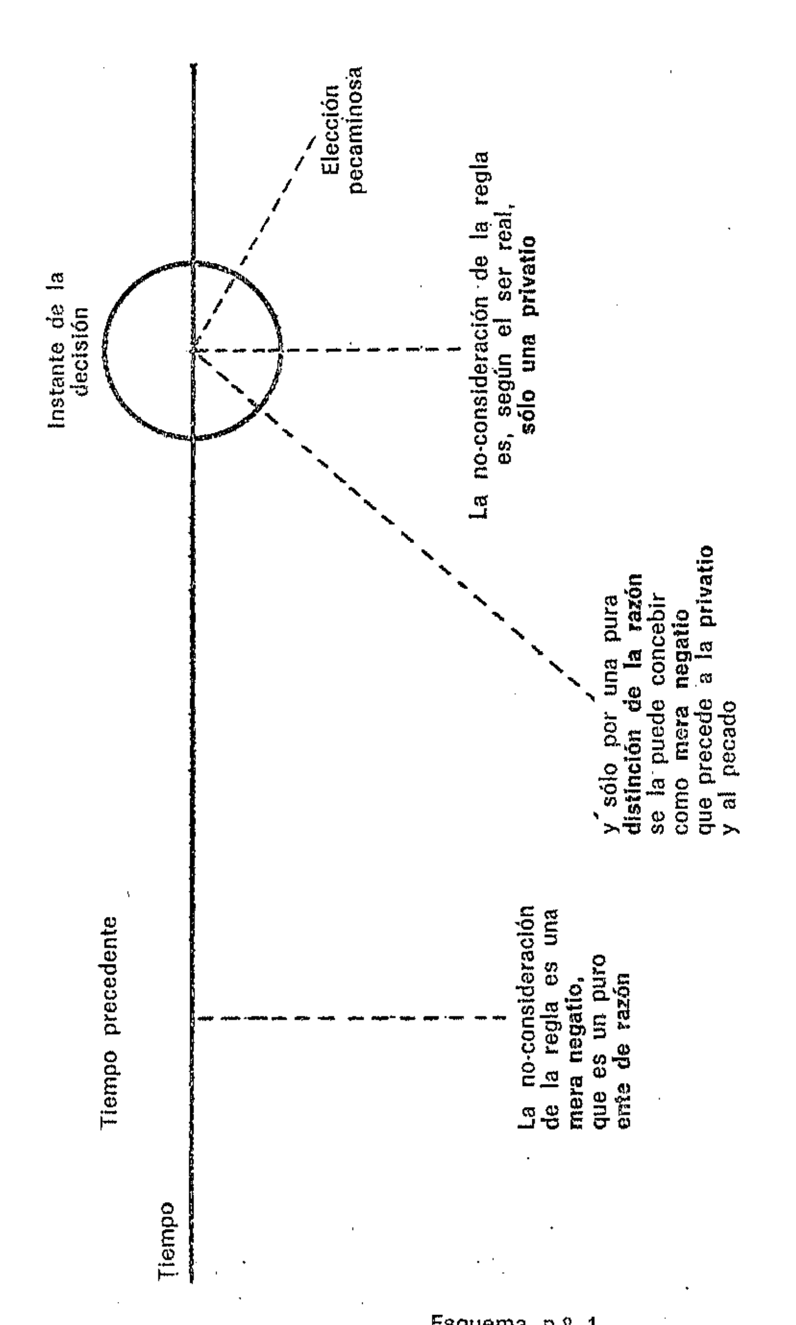
En cuanto a la no-consideración que tiene lugar en el momento en que yo decido abofetear a mi ofensor, el neobañecianismo, al no tener en cuenta el hecho de que esa no-consideración *precede* a esa decisión culpable *al menos* con prioridad de naturaleza, y que es *realmente distinta* de dicha decisión, la considera como un *fallo culpable,* como un fallo culpable ya (ausencia de una consideración *debida,* ausencia de una consideración que *debía* estar ahí, ausencia, pues, que sólo puede considerarse como una *mera negatio,* mediante una pura ficción mental). En realidad se trata de una privación y no de una negación [10].

Según la teoría neobañeciana, esa no-consideración de la regla, lejos de ser una *mera negatio, es* ya una privación, un *mal moral:* una falta por omisión en el centro de la decisión mala.

Entonces pregunto: ¿Cómo puede ser *causa* del mal moral, si es ya el mal moral? ¿Cómo puede ser esa causa del mal moral que buscaba santo Tomás, y que no puede ser ya ella misma el mal moral, so pena de incurrir en círculo vicioso? Pues es claro que entre la causa y el efecto hay siempre distinción real [11]. Esa

[10] "En realidad, la no-consideración por parte de la razón, y la aversión por parte de la voluntad, constituyen conjuntamente el mal moral." "Revue Thomiste, IX, 2, 203.

[11] Esta distinción *real* entre causa y efecto se da incluso en el caso de la actividad inmanente, en la que el agente



Esquema n.º 1
La no-consideración de la regla
según la concepción del Padre Jean-Hervé Nicolas

no-consideración no es la causa de mi acción pecaminosa: abofetear a ese calumniado; esa no-consideración forma un solo y único pecado con mi acción.

La no-consideración, en un tiempo *anterior a la decisión y que no tiene nada que ver con ella,* no es *causa* del mal. La no-consideración, en *el momento en que tiene lugar la decisión,* no es tampoco *causa* del mal. Estáis viendo que el pobre santo Tomás habló para no decir nada en definitiva, y su teoría sobre la causa del mal vuela hecha añicos.

De este debilitamiento de la doctrina de santo Tomás sobre la no-consideración de la regla —y esto es lo que yo quería destacar—, se sigue que en toda la escuela bañeciana o neobañeciana es inútil buscar en el momento de libre no-consideración de la regla o de aniquilación, de *fisura del ser* aún no culpable, la cual, según el análisis metafísico se halla en el

"se mueve a sí mismo". Entonces se da causación y efecto bajo aspectos distintos de hecho y en la *realidad* y no solamente con una pura distinción de razón. "Causa *distinguitur ab effectu suo realiter:* nam quo ab alio *realiter* dependet, *realiter* ab eo distinguitur." (J. Gredt, *Elem. Phil. Arist. Thom.,* tomo II, 147). ¿Cómo ha podido llegar a olvidar un axioma tan evidente el neobañecianismo? Dicen: "No existe distinción real entre el *defectus voluntatis,* que constituye la causa del pecado, y el *defectus actionis,* que constituye *el mismo pecado:* se trata solamente de una *distinción de razón.*" "Revue Thomiste", LV, 2, 213, nota 2. (La misma afirmación se contiene en el texto, p. 203.) Entre la *no-consideración* misma, que es la *causa* del pecado y la *elección pecaminosa* —en que la misma in-consideración se convierte en *pecado* de omisión—, "sólo existe distinción de razón".

origen de la falta moral, una articulación esencial en la teoría de la permisión divina del mal.

Ya no encuentra uno frente a sí más que la falta moral totalmente terminada, un acto pecaminoso viciado por un fallo culpable, en una palabra: un cierto *ser* —una operación de la voluntad— privado de un bien que le es debido. En ella se hará sin duda una distinción entre el fallo culpable o la privación debido a la criatura, y la operación misma que, precisamente en su calidad de ser, es metafísicamente buena y es puesta en la existencia con el concurso de Dios. Ahora bien, quien dice privación, dice *mal* de un *ser*. El instante de la pura negación, el instante en que se introduce la perspectiva del no-ser, el instante de la libre no-consideración de la regla, no se ha tenido en cuenta. Nos encontramos en la perspectiva del ser; y utilizando tipos de explicación pertenecientes a la línea del ser y del bien, y guiados por la *buena* elección, se intentará explicar lo relativo a la elección *mala*. Así fracasaremos inevitablemente, chocando contra dificultades infranqueables.

7. Volvamos ahora a las posiciones neobañecianas sobre la permisión divina del mal y sobre la manera en que éste se produce [12].

Se distinguen en el proceso varios momentos, que tienen, unos respecto a otros, prioridad de naturaleza —no de tiempo, naturalmente— [13].

[12] "Revue Thomiste", LX, 4, 514-518.

[13] Esos momentos de naturaleza que distinguimos en Dios no son, evidentemente, más que momentos *de razón,*

Primer momento: el *decreto permisivo antecedente*. Es una voluntad de Dios, por la cual Dios *quiere permitir* que tal individuo *falle moralmente* o *no haga* cierto bien debido (y que, en consecuencia, cometa tal pecado).

Dicho de otra manera, Dios decide *no* causar cierto bien en el acto libre de ese individuo, ese bien precisamente cuya privación constituye el pecado. Dios no está obligado a ello; y por eso mismo, ya que sólo conoce el mal por el bien, y como ausencia de un bien, Dios conoce, en su decreto permisivo antecedente, el mal de que esa criatura va a hacerse culpable.

Eso es todo. Dios no hace nada, no causa nada; sencillamente, decide *no* causar (cierto bien). Dios se contenta con no querer causar en tal o cual criatura el bien opuesto a un cierto pecado.

Nótese bien que este decreto permisivo no presupone ningún fallo actual en la criatura; por eso es un decreto permisivo *antecedente*. Todo lo que se presupone de parte de la criatura es su *falibilidad* (nunca un fallo actual de la criatura, sino solamente su falibilidad). La criatura es falible, la criatura *puede* fallar. Y por el solo hecho de que Dios ha decidido *no causar* en ella un cierto bien, la criatura queda abandonada a su libertad falible: la criatura va a fallar con toda seguridad. De esta manera Dios se reserva la iniciativa primera de lo que ocurre en el acto malo igual que de lo que ocurre en el acto bueno.

derivados de distinciones de razón fundadas exclusivamente en nuestra manera humana de concebir.

El decreto permisivo del mal está concebido sobre el tipo del decreto causativo del bien, previos ciertos arreglos y reajustes apropiados.

Segundo momento: el *fallo culpable de la criatura.* Desde el momento en que la criatura queda así abandonada a su propia falibilidad, falla de hecho inevitablemente. Pero ella es la única *causa* de ese fallo (Dios no ha causado absolutamente nada).

Ese momento del fallo culpable es el momento de la no-consideración *culpable* de la regla y de la *separación de Dios.* Al no considerar la regla de la acción que va a cometer, la criatura se aparta de Dios.

Tercer momento: el *decreto predeterminante,* que afecta a todo lo positivo, a todo lo que hay de ser en ese acto, especialmente al ejercicio actual (ontológicamente bueno en sí mismo) de la libertad de acción, viciada por el fallo culpable de la criatura: en una palabra, el decreto predeterminante del acto malo.

Es este el momento en que Dios rehúsa su gracia eficaz (ya lo veis: la teoría neobañeciana no pone esa negación de la gracia al principio, como hacía el padre Nicolai en el siglo XVII, sino en el tercer momento).

Cuarto momento: la *misma acción o elección mala* que, en cuanto acto, sólo ha podido llegar al ser con el concurso de Dios, pero en cuanto mala proviene únicamente de la causalidad de la criatura.

¿Qué más puede pedirse? Con esos cuatro momentos de razón tan bien recortados, ¿quién no es capaz de parar todos los golpes?

El neobañecianismo sostiene que en esa manera de ver el problema la negación de la gracia eficaz presupone el fallo culpable de la criatura, del que es en cierto modo castigo. La criatura ha fallado y ha desatendido la regla de una manera culpable; pues bien, ahora se le niega la gracia, y pecará: es un castigo.

Sí, indudablemente. Pero, ¿y esa claudicación, culpable en sí misma, en el momento número dos? Anteriormente a ella está el decreto permisivo de Dios, ese decreto por el cual Dios quiere permitir que tal pecado se cometa en el curso de la historia humana; dicho de otra manera, por el cual quiere, por su propia, soberana y absolutamente independiente iniciativa, aunque sin ser El mismo la causa, que tal pecado ocurra en este mundo. Y aquí aparece lo incomprensible de esta explicación.

8. Ante todo se plantea esta primera cuestión: en el momento número dos, en el momento del fallo culpable de la criatura, ¿por qué se produce ese fallo? Porque la criatura ha quedado abandonada a su libertad falible. Es decir, Dios la ha abandonado a sí misma. Como ya hemos visto, Dios ha decidido en el momento número uno *no causar* en la criatura cierto bien que su acto libre hubiera debido contener. ¿Y qué quiere decir eso sino que Dios no ha dado a la criatura la ayuda, el socorro, el sostén, como quiera llamársele, mediante el cual Dios hubiera movido su libre albedrío y hubiese producido en ella ese bien, de modo que no se sustrajese a su gracia? ¿Es que desde ese momento le niega la gracia efi-

caz? Yo sólo soy un filósofo. Me guardaré, pues, muy bien de pronunciarme en esta cuestión. Pero sí diré que, en todo caso, Dios, en ese instante, no le da la moción o activación única capaz de hacer que su libertad falible hubiera fallado [14]. Dios por su propia iniciativa ha decidido no hacer aquello, sin lo cual el mal se producirá indefectiblemente. Dios le *ha dejado de su mano*. Por mucho que diga el neobañecianismo contemporáneo, no puede escapar a esta conclusión. Como tampoco pueden escapar a ella ninguna de las doctrinas que sostienen la teoría de los decretos permisivos antecedentes.

Ahora bien, ¿dejar hacer una cosa retirando la mano no es causarla indirectamente? Un niño sólo puede escribir derecho si cojo la pluma con él; retiro la mano, y la del niño sólo acierta a hacer unos garabatos. Evidentemente la mano del niño es la causa, la única causa directa. Pero ¿no he sido yo la causa indirecta al retirar mi mano?

Yo, por mi parte, así lo veo. Esto me parece obvio. Pero en el fondo eso no me importa esencialmente. De todos modos, aunque gracias a los recursos de la lógica y a la sabia elaboración de definiciones y distinciones se llegase realmente a eliminar por completo de esta cuestión el concepto y la palabra de causa, aun indirecta —me refiero a la causa en su aspecto eficiente—, queda un segundo problema y capital.

Dato, non concesso, que Dios, al retirar su mano,

14 Dicho de otra manera: "Esa protección contra sí mismo, a la que no tiene derecho, y que le impediría incurrir en infidelidad culpable al amor de Dios..." "Revue Thomiste", LX, 4, 537.

no sea la causa indirecta del fallo culpable de la criatura, siempre queda el hecho de que Dios ha querido antes que nadie, con una voluntad si no causativa ciertamente permisiva, que ese fallo se produjese en el mundo. Ya que, como hacen constar claramente los neobañecianos, sólo de Dios y sólo de su iniciativa original depende el *momento primero*, el momento del mismo *decreto permisivo*, que tiene prioridad de naturaleza sobre el fallo de la criatura.

Por otra parte, la causalidad divina no es solamente causalidad eficiente, sino también y ante todo causalidad *intelectual*. El padre Jean-Hervé lo subraya con razón: Dios causa las cosas concibiendo su proyecto o sus planes eternos y decidiendo su ejecución, algo así como un dramaturgo concibe el argumento y el desarrollo de su obra. Por consiguiente, la consideración del *plan* es anterior a la *eficiencia*.

Así, pues, aun suponiendo —sin concederlo— que Dios al retirar su mano no se constituye en causa indirecta eficiente de la falta resultante de su decreto permisivo antecedente, queda en pie que, desde el punto de vista del *plan* concebido por Dios, es Dios precisamente quien en su pensamiento, en su proyecto creador, en sus designios eternos, ha tenido la primera idea, la idea matriz, la idea infaliblemente seguida por el efecto, del fallo culpable en cuestión. Al permitirlo por anticipado como parte integrante de un plan del que es único autor, sin tener en consideración la obra de aniquilación de la que la criatura es la causa primera (ya volveremos sobre este punto más adelante), Dios tomó la iniciativa, no causal pero sí permisiva, en virtud de la cual todas las

faltas y todos los crímenes que manchan la historia de la humanidad están allí presentes, y entran en la composición del drama que se desarrolla en la historia a partir de Adán.

Permitidme que os hable con franqueza. En la teoría de los decretos permisivos antecedentes Dios, desde el punto de vista de la eficiencia, no es causa, ni siquiera (cosa que yo no concedo) causa indirecta, del mal moral. Pero Dios es el primer responsable de la presencia del mal moral aquí en la Tierra. Dios ha inventado ese mal moral en el drama o en la novela del que es autor. Dios rehúsa su gracia eficaz a una criatura porque ésta ha fallado culpablemente, pero ese mismo fallo culpable se ha producido inevitablemente en virtud del decreto permisivo anterior. Dios se ha ingeniado para evitar constituirse en causa del mal, al tiempo que hace que el mal se produzca infaliblemente. Los decretos permisivos antecedentes, aunque nos los presenten los teólogos más piadosos y más santos, tal como yo los veo y tomados en sí mismos, son sencillamente un insulto a la *inocencia absoluta de Dios*.

CAPITULO SEGUNDO

I

LAS POSICIONES DEL "COURT TRAITE"

1. Quiero hacer notar sin pérdida de tiempo que el mérito del neobañecianismo, del que hablé en el *seminario* anterior, consiste en ser un tomismo *duro.* Generalmente, en el terreno intelectual las posiciones buenas son las posiciones duras. Las actitudes blandas sirven para bien poco. Pero al mismo tiempo quiero advertir que también las posiciones del *Court Traité* son duras: de ello puedo sentirme orgulloso. Sería una lamentable equivocación considerarlas como una especie de tomismo atenuado. Son tomismo duro. Pero un tomismo duro que ha resuelto abrir sobre las avenidas del no-ser unos ventanales tan amplios como los que tiene abiertos sobre las avenidas del ser. Ahora bien, los caminos del no-ser, en cuanto mediante una intuición que a la inversa uno toma conciencia de él y del papel formidable que desempeña dentro de la realidad, resultan tan duros como los del ser. La perspectiva del mal exige tanto rigor como la perspectiva del bien, aunque para ello haga falta sacudir muchas ideas recibidas.

2. La línea directriz del *Court Traité* es muy sencilla. Se trata de ir hasta el final de esa disimetría entre la línea del bien y la línea del mal sobre la cual he insistido tanto. Y, por consiguiente, se trata de reconocer plenamente todo el alcance de esta afirmación que la causa primera, o el *inventor* del mal moral *en la realidad existencial* del mundo, es la libertad de la criatura, la libertad *en la línea del no-ser*. Esto implica que en el origen primerísimo del acto malo —y ante todo de la elección mala, que tiene lugar en el fondo del corazón— está no solamente la *falibilidad* de la criatura, sino un *fallo actual* de ésta, una iniciativa creada que —precisamente por no ser causada por Dios— sólo puede ser una iniciativa de no-ser, de falta de ser, de carencia, que es lo que yo he llamado un aniquilamiento.

En el fondo, toda esta temática está contenida en una frase del Evangelio. Se dice en *Jn 15, 5*: *Sine me nihil potestis facere.*

Ahora bien, este texto puede leerrse de dos maneras: *Sin Mí no podéis hacer nada,* nada *bueno*. Es la línea del bien o del ser en la que Dios toma la iniciativa primera.

Pero también puede leerse así: *Sin Mí podéis hacer la nada,* sin Mí podéis introducir en el ser esa nada o ese *no-ser del bien debido,* esa *privación,* que es el *mal*. Y esa misma iniciativa del mal sólo podéis tenerla sin Mí (pues conmigo solamente podéis hacer el bien). He ahí, pues, la línea del no-ser o del mal, en la que la libertad creada es la que tiene la iniciativa primera.

Esta concepción implica una serie de posiciones que

yo con toda intención expuse sumariamente en el *Court Traité*, porque era la primera siembra que hacía, en una obra destinada al público, de ideas que llevaba rumiando desde hacía veinte años. Voy a recordarlas rápidamente, sin perjuicio de volver sobre ellas en la segunda parte.

3. Ocupa el primer lugar la teoría de santo Tomás sobre la *no-consideración de la regla*. Esta teoría es un descubrimiento metafísico de primera magnitud, absolutamente fundamental, y sin el cual no es posible ninguna filosofía sobre el mal. Pero santo Tomás tenía un genio tan superior y tan magnánimo que ese descubrimiento tan maravilloso nos lo ofrece de paso. Por lo demás, ¿para qué detenerse en un descubrimiento metafísico? Lo que le importaba era la teología.

Yo he intentado resumir esta teoría en el capítulo "Santo Tomás y el problema del mal" de mi obra *De Bergson à Thomas d'Aquin*. La *causa* del mal de la acción es siempre un defecto o un fallo, un *defectus* en el ser, o en las potencias operantes del agente. La acción de cojear tiene por causa un *defectus* del sistema motor.

Tratándose ahora del mal de la acción del libre arbitrio, el *defectus* en cuestión debe también ser, evidentemente, voluntario y libre. Por otra parte, ese defecto no puede ser ya un *mal* de la acción libre, pues entonces estaríamos en un círculo vicioso, y asignaríamos como causa de un mismo efecto determinado (a saber, del mal moral) ese mismo efecto. Estaríamos dando vueltas a la noria.

Pues bien, dice santo Tomás, es preciso poner en el origen del mal moral, como causa de éste, un *defectus* voluntario y libre que en sí mismo *no es todavía* un mal o una *privatio,* sino una pura *negatio,* una pura sustracción de ser, una pura carencia de un ser o de un bien *que no es debido:* una pura ausencia que yo introduzco libremente en el ser [1].

Ya veis que es santo Tomás quien nos ha abierto la ventana sobre la perspectiva del no-ser. Ese *defectus,* esa deficiencia libre, que es *causa* del mal moral sin ser ella misma un mal, es la *no-consideración de la regla.* Nótese bien que ésta no es un *acto* de no-consideración, sino un *no-acto* de atención. Considerar la regla no es, *en sí,* una cosa debida. El que un carpintero no tenga la regla a mano no es, *en sí,* un mal. Pero sí es, en cambio, la causa en virtud de la cual aserrará defectuosamente una pieza de madera. Es más: el mismo hecho de no tener la regla a mano *se convierte en un mal,* o en la privación de un bien *debido,* en la *aplicación al acto* o a la *operación* misma, en el acto mismo de cortar la madera.

Nótese bien que esta no-consideración de la regla es algo *real,* puesto que es la *causa* del pecado; y que es algo *libre.* Es, pues, una iniciativa libre de la voluntad. Esa iniciativa libre no es *causa* de la malicia del acto de elección sino en la medida en que ese acto de elección tiene lugar en un instante del tiempo en que aquélla está presente. Y, sin embargo, al

[1] *De Malo,* q. 1, a. 3, copr. et ad 13. *Summa theologica,* I, 49, 1, ad 3; I-II, 75, 1 ad 3. *Summa contra gentes,* III, cap. 10. Y mi libro *De Bergson à Thomas D'Aquin,* cap. VII (París, Hartman, 1947).

ser *causa* del mal, *precede* a éste, al menos con una prioridad de naturaleza.

Cuando santo Tomás dice que la no-atención de la regla debe considerarse como anterior al mal moral, se trata ante todo de una *prioridad* de naturaleza. En ese todo concreto, en ese obrar sin considerar la norma, deben distinguirse dos instantes, si no ya de tiempo —esa cuestión la veremos en seguida—, al menos en el orden ontológico. *Primer instante de naturaleza:* no considerar la norma, lo cual es una pura falta de ser, *mera negatio,* una pura ausencia de un bien *no debido. Segundo instante de naturaleza:* obrar con esa ausencia que, por el hecho mismo de obrar con ella, se convierte en privación, en ausencia de un bien *debido* que hace desviar la operación. Esos dos instantes de naturaleza son realmente distintos uno del otro, puesto que el primer instante corresponde a la causa del mal, y el segundo, al mal causado. Y ya se sabe que siempre existe distinción real entre la causa y el efecto.

Ahora bien, sabemos que nuestro entendimiento humano no puede concebir el no-ser y, por consiguiente, tampoco el mal, sino *ad instar entis,* a manera de ser; lo cual nos lleva lógicamente a hablar de él como de *algo,* como de una especie de presunta cualidad. Si a pesar de eso, *a través o por encima* del ente de razón auxiliar que nos hemos construido, captamos el no-ser en su realidad existencial en el seno del ser "carente" o "privado" por él, entonces, para tratar del mal en su realidad existencial, desprendiéndole en lo posible del ente de razón que le "cosifica", necesitamos perentoriamente emplear un

lenguaje que violenta nuestra manera natural de pensar y nuestra manera habitual de hablar. Será preciso decir que cuando la criatura toma la libre iniciativa de no atender a la regla —*mera negatio*, no-acto, pura carencia—, en realidad lo que hace es *deshacer, aniquilar* o *anonadar;* y que el mal moral, el mal del acto libre, es también en cuanto tal un *aniquilamiento*, que esta vez es una *privatio*, que priva de un bien *debido*.

Y ahora una última observación sobre el problema del mal. Es preciso mantener, con santo Tomás, que toda criatura es naturalmente falible. Dios no puede hacer una criatura, sea hombre o ángel, *naturalmente impecable,* por la misma razón por la que no puede hacer un círculo cuadrado. Ya he tratado este punto en el capítulo sobre santo Tomás y el problema del mal que mencioné anteriormente, y también en un ensayo sobre el "Pecado del ángel" [2], que es, a mi modo de ver, lo que menos me desagrada de todo cuanto he escrito sobre la libertad.

Pero la falibidad de una criatura inteligente y libre, de una persona, es algo espantoso y que tiene terribles consecuencias. Porque Dios juega limpio con los seres, y los trata a cada uno según su naturaleza. Y así, cuando se trata de seres libres, los trata según el modo propio y, consiguientemente, falible de su libertad. Dicho de otra manera, Dios permite que

[2] *Le Péché de l'Ange*, en "Revue Thomiste", LVI, 197-239. Reproducido en *Le Péché de l'Ange, Peccabilité, nature et surnature,* por Charles Journet, Jacques Maritain, Philippe de la Trinité, París, Beauchesne, 1961.

los seres libres fallen. Desde el momento en que las personas creadas son naturalmente pecables, las habrá que pecarán de hecho; e incluso, si se trata de seres humanos después del pecado original, todos pecarán más o menos, excepto en el cielo (y exceptuados Jesús, por razón de su persona divina, y su Madre). De aquí se deduce forzosamente que Dios no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia y a la caridad, por la cual el hombre, mediante la gracia, se convierte libremente en amigo de Dios, y que el pecado es el tributo de la gloria.

4. La segunda idea esencial, para mí, es la de *moción rompible.*

La criatura obra únicamente bajo la moción de la causa primera. Llamo *moción rompible* una moción o activación divina que hace que el agente libre tienda hacia un acto moralmente bueno, pero que implica, por su misma naturaleza, la posibilidad de poder romperse. Pero romperse, ¿cómo? Por una iniciativa primera de la criatura, la cual, al entrar en la fase de aniquilamiento bajo esta moción, se sustrae a ella, poniendo así la causa del mal moral, o dicho de otra manera, cesando libremente de considerar la regla. (¡Atención! Insisto en que es preciso comprender que al tomar la iniciativa de no considerar la regla la criatura no toma la iniciativa de un *acto de repulsa.* Su iniciativa no es en manera alguna la iniciativa de un acto, sino la libre iniciativa de un *no-acto,* de un aniquilamiento, de un *no* considerar la regla.)

Primera observación complementaria: esa moción rompible responde al carácter naturalmente falible de nuestra libertad. Una moción divina *rompible* es lo que corresponde exactamente a una libertad humana *falible.* Es, pues, conforme a nuestra naturaleza el que recibamos mociones *rompibles* para el bien moral; y no hay cosa más normal ni mejor fundamentada filosóficamente que la noción de moción rompible. Esa noción connota una conformidad con la naturaleza humana que sirve de fundamento a una ley totalmente general.

Ni que decir tiene que Dios puede dar a determinadas personas *mociones irrompibles al primer intento.* En ese caso, la libertad de esas personas quedará divinamente exenta de su falibilidad natural, obrará bien sin peligro de fallar y estará divinamente protegida contra la eventualidad de una no-consideración de la regla. Pero también es claro que no es ése el caso ordinario, puesto que, según acabo de decir, es una ley general el que Dios nos trata a cada uno según el modo de nuestra naturaleza. Una moción *irrompible al primer intento* es algo extraordinario, excepcional y sobrehumano. Indudablemente Dios lo da a su gusto, a quien quiere y en los casos que quiere. Es el misterio de las libres predilecciones divinas.

Pero ordinariamente, normalmente, en el mundo falible que supone nuestra naturaleza falible, lo que Dios da a los agentes libres son mociones *rompibles,* que se rompen si en el momento en que va a producirse la elección el agente libre desencadena el proceso de aniquilación, no considerando la regla; pero

que si *no* se las rompe de esa manera fructifican *por sí mismas,* digo por sí mismas o por el amor mismo de Dios, de donde proceden, de Dios que nos ha amado el primero; fructifican por sí mismas, sin necesidad de ser completadas por la menor actuación o determinación procedente de la criatura, en mociones irrompibles (digamos, si queréis, en gracias eficaces) que vienen a reemplazarlas, y bajo las cuales la criatura observará la regla, libre e infaliblemente, en el momento mismo de obrar y hará el acto bueno a que Dios le mueve.

Segunda observación: por el hecho mismo de poder ser rota por la criatura, como causa primera (deficiente o aniquilante), la moción rompible implica por sí misma una permisión general, indeterminada y condicional, para que la criatura pueda inclinarse del lado del mal *si quiere;* si toma (cosa que sólo ella puede hacer) la iniciativa primera de aniquilar.

Aquí tenéis un nuevo ejemplo de la disimetría existente entre la línea del bien y la línea del mal. En la línea del bien es inconcebible la idea de una *moción* divina indeterminada o indiferenciada, cuya compleción o terminación en un sentido o en otro dependiera del libre ejercicio de la libertad creada, porque de la menor determinación buena Dios tiene siempre la primera iniciativa, Dios es la causa primera. Pero en la línea del mal la *permisión* (no digo moción) divina indetermina o indiferencia, en virtud de la cual, *si* quiere la criatura, las mociones rompibles serán rotas y serán introducidas en el ser grietas o abismos de nada, de mal moral, es un concepto

válido y necesario, porque en la línea del no ser, la causa primera, la que toma la primera iniciativa, es precisamente la criatura y no Dios.

Tercera observación: vemos finalmente cómo la decisión de entrar francamente, cuando se trata del mal, en la perspectiva del no-ser, y de las iniciativas de aniquilamiento tomadas por la criatura, rompe la argolla de las contradicciones lógicas que parecen encerrar el espíritu humano en el problema de las relaciones entre Dios y el hombre, según que este último obre el bien o el mal. En el Corán, sura IV, versículo 79, se lee (la traducción es un poco forzada, pero, según me indica un insigne arabista, puede apoyarse en las glosas de algunos comentaristas musulmanes):

> *Todo lo bueno que haces viene de Dios;*
> *todo lo malo que haces viene de ti.*

De esto estamos perfectamente convencidos los cristianos en nuestra conciencia instintiva y en las certidumbres espontáneas de nuestra fe. Pero cuando llegamos al análisis reflexivo, filosófico o teológico, ¿cómo puede compaginarse esa doble afirmación? Si todo lo bueno que haces te viene de Dios, entonces cuando haces el mal es preciso *que nada te haya venido de Dios;* y, por tanto, lo mismo el mal que el bien son fatalidades, cuya causa es Alá. Si todo el mal que tú haces viene de ti, entonces es preciso que seas *libre también para hacer el bien* que no haces, y entonces Alá se limita a contemplar lo que haces tú libremente en un sentido o en otro.

Me dice Louis Gardet que los teólogos musulmanes (no hablemos de los otros) no han podido salir jamás de este callejón sin salida. Y es porque nunca les ha venido a la mente la idea de reconocer francamente la línea del no-ser y la disimetría existente entre ella y la línea del ser. En realidad todo lo bueno que hago viene de Dios, y todo lo malo que hago viene de mí, porque en la línea del ser Dios tiene la primera iniciativa, así como yo la tengo en la línea del no-ser.

Cuando yo obro el bien, es porque Dios ha movido mi querer de cabo a cabo, sin que yo haya tomado ninguna iniciativa de aniquilamiento que pudiese romper su moción en el momento en que era rompible. Todo el bien que yo hago viene de Dios. Cuando obro el mal, es porque yo mismo he tomado una iniciativa primera, de romper, aniquilando, la moción rompible por la que Dios me llevaba hacia el bien, e introducir en mis actos el aniquilamiento que los vicia. Todo el mal que yo hago viene de mí.

5. Todavía hay una tercera idea, esencial para mí: la idea del *decreto permisivo consecuente* (consecuente a la ruptura de la moción rompible; o dicho de otra manera, consecuente a la libre iniciativa de *no* considerar la regla). Como tendré que explicar esta idea al responder a las objeciones neobañecianas, baste aquí con haberla mencionado. Y henos aquí ya en la segunda parte de nuestro *seminario*. En ella me propongo responder a las objeciones del padre Jean-Hervé Nicolas, o al menos a las que más han solicitado mi atención, pues me ha hecho muchas.

No ignoro que muchas veces puede resultar arriesgado para un filósofo responder a las objeciones de un teólogo, por el peligro de que esas objeciones puedan arrastrarle hacia un terreno que no es el suyo y hacia una problemática que tampoco es la suya.

En principio sólo se realiza un buen trabajo intelectual (es una disciplina muy clara en santo Tomás) ateniéndose estrictamente a decir sólo lo que uno ha *visto* o captado realmente mediante sus razonamientos. Pero si un teólogo me pide que conteste a una de sus cuestiones de teólogo, que caen fuera de mi propia problemática y que me llegan de fuera como un impreso que debo rellenar, entonces corro el riesgo de responder con una construcción conceptual en que trato de ajustarme como puedo a lo que él ve, sin llegar yo realmente a *verlo*. En ese caso me expongo a perderme en divagaciones. Eso es precisamente lo que me ocurrió en una nota del *Court Traité* que hube de redactar demasiado a prisa, y de la que os hablaré en seguida.

Pero dejemos esto y pasemos a nuestro tema.

II

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DEL REVERENDO PADRE JEAN-HERVE NICOLAS

6. La primera objeción del padre Jean-Hervé se refiere a la *no-consideración de la regla.* En nuestro primer *seminario* critiqué la forma en que él mismo entiende esta teoría. Hoy quiero responder a su crítica. Pero antes, para fijar bien las ideas, necesito advertir que para comprender bien la teoría de la no-consideración de la regla no será inútil situarla en su contexto concreto, pensando lo que pasa en nosotros cuando tomamos una decisión moral pecaminosa. Esto es una incursión en la teoría del libre albedrío.

Distinguimos varios planos. Existe, en primer término, el plano *especulativo-práctico,* en el que considero mi conducta a la sola luz de los valores y normas morales universales con anterioridad a mi decisión práctica.

En este plano, y en tanto en cuanto considero mis actos posibles y mi comportamiento posible según el valor que tienen por sí mismos y al margen de mis inclinaciones subjetivas dentro de una situación dada

—dicho de otra manera, en tanto en cuanto escucho mi conciencia—, me siento ligado por la obligación moral de obrar el bien y evitar el mal. En una palabra, en tanto que considero actualmente la ley, me siento *obligado* por ella, impedido de querer lo que es moralmente malo.

Sólo al pasar al segundo plano, al plano del juicio *práctico-práctico,* al plano de la misma elección libre, es cuando puedo obrar en contra de la ley. En este caso, un bien distinto del bien moral, un bien que satisface mi apetito, pero que moralmente es un mal, por ejemplo, la venganza contra un enemigo, lo constituyo en *mi bien hic et nunc;* sin la menor consideración para con la ley. Bien, pero esto sólo es posible si en ese momento, conociendo bien la ley, como la conozco, dejo de *considerarla.*

Esto quiere decir que en el primer plano, en el plano del juicio especulativo-práctico, mientras yo deliberaba, por muy rápidamente que fuera, sobre lo que iba a hacer, *yo he considerado la regla,* o la ley de los seres humanos. Esto es evidente; de lo contrario no habría advertencia en el pecado.

En el segundo plano, no ya en el plano del juicio de conciencia, sino en el plano del juicio práctico-práctico y de la elección, puedo sustraerme a la obligación moral, *a condición* de que aparte voluntariamente mi mirada de la perspectiva moral, o dicho de otra manera, a condición de que *deje libremente de considerar la regla.*

La iniciativa de desatender a la regla, siempre que el pecado de que es causa sea un pecado deliberado, es una *cesación* de considerar la regla —no mediante

un acto, claro está, sino por un puro aniquilamiento libre, una *mera negatio,* un simple desplazamiento voluntario hacia el no-ser, hacia el no-hacer.

Estas observaciones nos hacen ver con claridad que esa no-consideración de la regla que es la *causa* del mal moral o del pecado, y que en sí misma no es todavía un mal, se produce (hablando en general) en el *mismo instante* en que la elección va a producirse, aunque tiene sobre ella una prioridad *de naturaleza* (prescindiendo ahora en la cuestión de la prioridad cronológica, que tocaré en seguida).

Y ahora ¿qué me reprochan los bañecianos? [3]

Primeramente me dicen que, para cualquiera que esté familiarizado con la doctrina de santo Tomás sobre el mal, todo *defectus* es un mal, una privación, sea ontológica, sea moral. Así, pues, la idea de un *defectus,* de un fallo, que sea pura negación y no la privación de un bien debido, es totalmente inaceptable. Esa idea es contraria a santo Tomás, "excluida por toda su metafísica del mal" [4].

La lástima es que, según confesión del propio neobañecianismo, el mismo santo Tomás ha usado esa fórmula: la no-consideración de la regla es un *defectus* que no es ni un mal de pena ni un mal de culpa, sino una *mera negatio*. Santo Tomás emplea constantemente esta fórmula, siempre que se pronuncia sobre la no-consideración de la regla, causa del pecado. Si ésta es una idea antitomista, parece que debería haberlo advertido su autor.

[3] "Revue Thomiste", LX, 2, 202-215, y 4, 517, nota 1.
[4] "Revue Thomiste", 2, 204, nota.

Con todo, es cierto que solamente en el caso de la no-consideración de la regla habla santo Tomás de un *defectus* que no es más que una *mera negatio*. Si me pregunto por qué santo Tomás se expresa así, me encuentro primeramente con que la palabra *defectus* se impone "desde atrás", por decirlo así, porque santo Tomás empieza por sentar como principio absolutamente general que la *causa* del mal de una acción es siempre un *defectus* en el ser o en las facultades operantes. Esto vale, aunque se trate de una *mera negatio*, como ocurre en el caso de la voluntad libre.

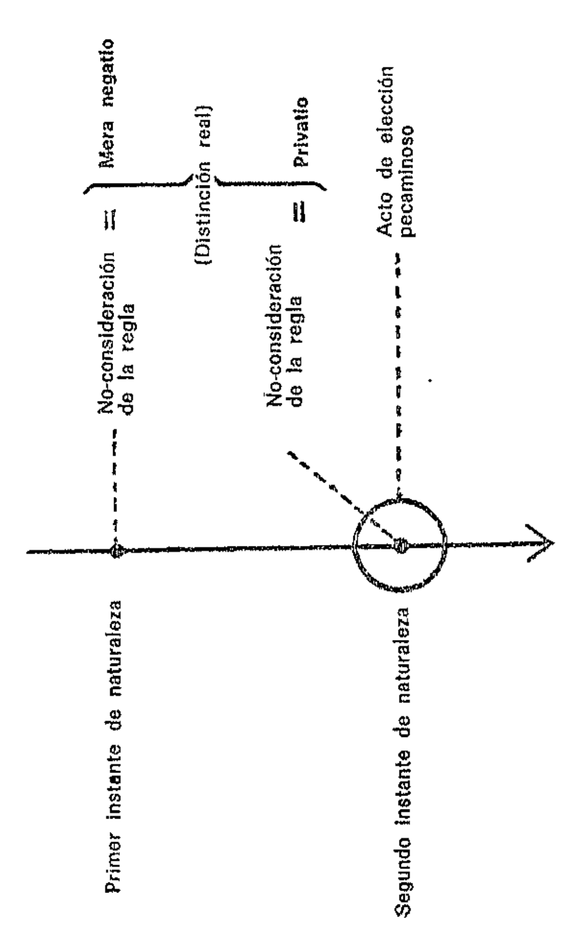
Pero ésta es una observación totalmente secundaria. Lo que importa es que el término *defectus* se impone aquí, si se me permite la expresión, "desde delante": porque, por una parte, esta *misma mera negatio* en que consiste la no-consideración de la regla como causa de la elección pecaminosa se convierte en una *privatio*, ausencia de un bien *debido*, en la elección pecaminosa misma; y porque, por otra parte, en cuanto *causa* (y *mera negatio*) contiene ya en sí su efecto, sin ser, no obstante, él mismo. Desconfiemos de las objeciones puramente gramaticales, sobre todo cuando pretenden enmendar la plana a un autor tan exacto como el doctor Angélico. Aquí la objeción no ha comprendido que *en alguna manera siempre preexiste el efecto en la causa* y, en este caso específico, además, esta causa del mal *se convierte en mal ella misma* desde el instante en que produce su efecto, por eso mismo la causa del mal moral, que es una pura ausencia o una pura cesación, merece el nombre de *defectus* o fallo.

7. Después de esto ya no nos sorprenderá ver surgir esta misma objeción gramatical bajo otra forma, y esta vez de una manera aparentemente más amenazadora, ya que está claro que yo no tengo derecho a los mismos miramientos que santo Tomás, y que esta vez no se ataca el lenguaje de santo Tomás, sino el mío. Se nos dice que el uso que hago de los conceptos de no-consideración de la regla, fallo, aniquilamiento, fisura del ser, etc., es un uso *ambiguo,* que tan pronto se refiere a la *mera negatio,* causa del pecado, como al pecado mismo. Esa ambigüedad basta para arruinar mi teoría.

Ahora bien, yo no creo en modo alguno que el empleo que hago de esos conceptos y de esas palabras sea ambiguo, si se procura estar atento cada vez al contexto, el cual indica claramente en qué sentido hay que tomarlos.

Y si, a pesar de esto, hay que reconocer que esos conceptos encierran en sí una cierta ambigüedad, se debe precisamente a que la misma realidad que intentan reflejar es en sí misma ambigua. Lo que quiero decir es lo siguiente: como puede verse en el esquema adjunto (esquema núm. 2), la noción correcta de la no-consideración de la regla, tal como la concebía santo Tomás y como nosotros debemos concebirla, es totalmente diferente de la noción neobañeciana, de la que me ocupé en mi primera charla.

El hecho es que en un mismo instante de tiempo tenemos dos *instantes de naturaleza* realmente distintos entre sí. El primer instante de naturaleza es la libre no-consideración de la regla, la cual es *mera negatio.* El segundo instante de naturaleza es el acto



Esquema n.º 2
Los dos instantes de naturaleza
en el instante temporal de la causación

de elección pecaminoso, desviado por esa no-consideración. En la realización misma de este acto, la no-consideración de la regla se convierte en *privación,* en privación de un bien *debido,* en pecado de omisión, implicado en la elección desviada o pecaminosa, como la aversión de Dios y la conversión hacia bienes distintos del bien moral. Todo eso, la omisión de la consideración de la regla, la aversión de Dios, la conversión hacia falsos bienes, constituyen la privación, el aniquilamiento, que es el *mal moral* propio del acto de elección pecaminoso.

Ya veis, pues, que, como señalaba hace un momento, la misma no-consideración de la regla, el mismo fallo, la misma fisura del ser, el mismo aniquilamiento, es unas veces —en el primer instante de naturaleza— *mera negatio* y *causa* del pecado y otras veces —en el segundo instante de naturaleza— *privatio* y pecado de omisión en el mismo centro de la elección pecaminosa [5]. Esta especie de ambigüedad

[5] Por el hecho de ejecutar el acto electivo, por el hecho de que mi voluntad pasa efectivamente a la elección *sin atender a la regla* (a la que en ese momento *debo* atender, esa atención es un bien *debido* en ese momento), por ese hecho la no-consideración de la norma cambia de *negatio* en *privatio.* Ahí se trata de una distinción *real* y de un cambio *real.* (Claro que ese cambio no lo opera el no-ser, que no obra, sino el ser.) Mientras que la voluntad no ponía el acto de decisión, su actitud no implicaba más que pura ausencia en el hecho simple de no atender a la norma. Ahora, al poner un acto de decisión al amparo de esa no-consideración, su actitud implica la ausencia de un bien debido. Así es como en el orden del no-ser, la *misma* no-consideración de la regla, se transforma en el momento

de la no-consideración de la regla es esencial a la génesis del mal moral. Es la misma no-consideración de la regla la que en un primer instante de naturaleza es pura negación y en un segundo instante de naturaleza se convierte en privación. He aquí por qué santo Tomás la llama un *defectus* que en el primer instante es sólo *mera negatio* y de ninguna manera un mal, y que en el segundo instante es ya mal moral. Esta no-consideración de la regla en el instante de la causación cubre los dos casos y en ese sentido es ambigua. Y en el primer instante de naturaleza, en el que no constituye ningún mal, ya entonces merece el nombre de *defectus*, porque en ese primer instante de naturaleza es *causa* del mal de la elección, *causa* del pecado: y el efecto está virtualmente contenido en la causa. (¡Atención! No quiero decir que en el primer instante la no-consideración de la regla sea virtualmente un mal. Lo que digo es que en ese instante *contiene* virtualmente el mal, igual que toda causa *contiene* su efecto virtualmente, sin ser ella virtualmente su efecto.)

8. Ahora quisiera hacer una observación sobre mi esquema. Os pido anticipadamente perdón por cinco minutos de dolor de cabeza. En efecto, este esquema puede interpretarse de dos maneras diferentes.

Según la primera interpretación, debiéramos decir

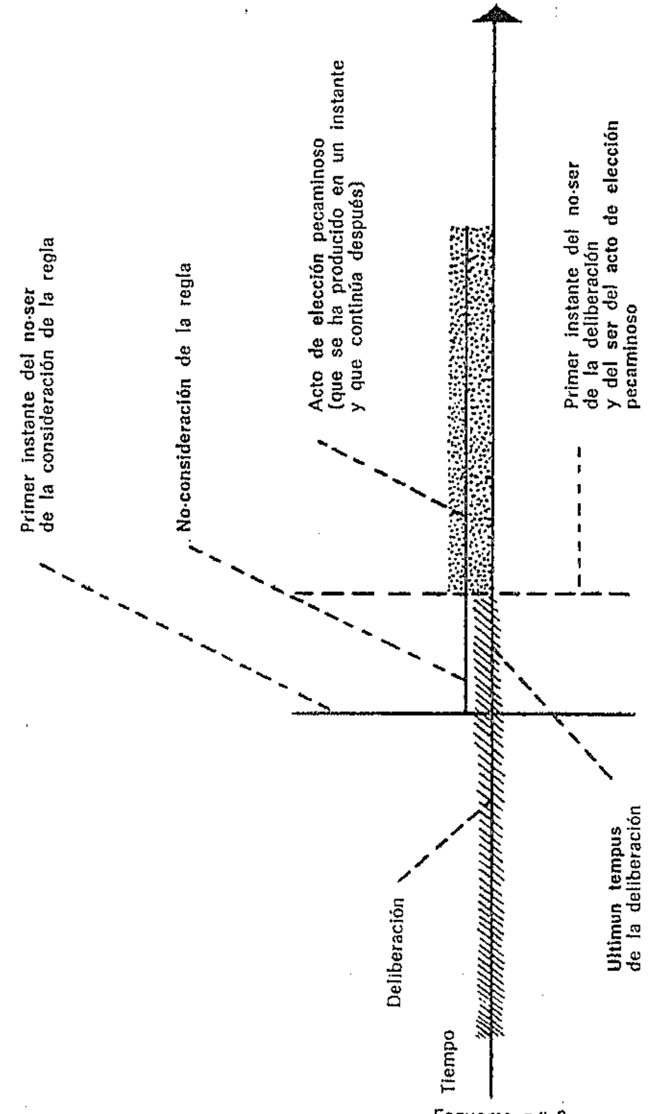
del acto electivo, de *mera negatio* en *privatio;* de manera parecida a como en el orden del ser el *mismo* hombre en el momento de la muerte se transforma de *ser vivo* en *cadáver.*

que *todo* ocurre en *el mismo instante de tiempo.* En este caso la no-consideración de la regla vendría a la existencia en el mismo instante temporal en que surge el acto de elección, y *sólo* tendría una prioridad de naturaleza con respecto al acto de elección pecaminoso. No se podría considerar ninguna forma de anterioridad temporal. Esto es lo que sugería mi manera de hablar en el *Court Traité,* donde por simplificar mi exposición hube de ir muy a prisa. Pero, a decir verdad, no me gusta mucho este único instante de tiempo en que ocurrirán tantas cosas (porque no olvidemos que en el instante de la elección está también el último juicio práctico y la elección misma que se engloban mutuamente). Mucho más me gustaría —véase el esquema número 3, en que la línea vertical continua corresponde al primer instante de no-consideración de la regla, y el rasgo vertical punteado al instante de la elección—, me gustaría mucho más decir, y a fe mía que prefiero decididamente decir que el primer instante de no-consideración de la regla sobreviene, por lo que al tiempo se refiere, en el primer *lapso de tiempo,* por muy corto que sea, o en otros términos, en el transcurso del *ultimum tempus* de la deliberación, el cual *ultimum tempus* [6] se termina en un primer instante *del no-ser de la deliberación,* el cual es el primer instante *del ser del acto de elección pecaminoso.*

Así, el primer instante del *no-ser de la considera-*

[6] Sobre esta noción de *ultimum tempus,* cf. *Summa theologica,* III, 75, 7 ad 7, y GUERARD DES LAURIERS, *Nature de l'instant,* "Revue Thomiste", enero-marzo, 1961, 85.

ción de la regla no coincide con el primer instante *del no-ser de la deliberación;* tiene lugar un poco antes, durante el *ultimum tempus* de la deliberación, mientras que la no-consideración de la regla continúa durante el resto de este *ultimum tempus* y después. Dentro de esta manera de ver, debemos considerar, por una parte, el *ultimum tempus* de la deliberación en el transcurso del cual tiene lugar el *primer instante* de la no-consideración de la regla, y por otra parte, otro primer instante —ulterior—, el *primer instante* del *no-ser de la deliberación* y del *ser del acto de elección pecaminoso,* instante en que la no-consideración de la regla se convierte en una privación, en un mal moral. Naturalmente, en este mismo instante de tiempo debemos distinguir los *dos instantes de naturaleza* indicados en el esquema número 2, igual que deben distinguirse dos *instantes de naturaleza* en toda *causación* (en que, al comenzar a existir el efecto en el mismo instante temporal en que se realiza la acción de la causa, esta acción de la causa tiene una prioridad de naturaleza respecto al efecto producido). En nuestro caso, el *primer instante de naturaleza* es aquel en que, en el *fiat* mismo de la causación efectiva, la no-consideración de la regla (que ya ha comenzado previamente) *causa* (negativamente), en tanto que *mera negatio,* el *mal* del acto electivo (por el solo hecho de que la voluntad *pasa a la operación sin* considerar la regla); y el *segundo instante de naturaleza* es aquel en que se produce el *efecto* en cuestión, y en el que la no-consideración de la regla se convierte en *privatio.* Estos dos instantes de naturaleza coinciden con el *instante tempo-*



Esquema n.º 3
Los dos primeros instantes temporales
de la no-consideración de la regla y de la elección pecaminosa

ral, que es el primer instante del ser del acto electivo pecaminoso.

Queda por notar que existe una cierta anterioridad temporal de la no-consideración de la regla como *mera negatio* sobre el instante en que esta misma no-consideración de la regla se convierte en *privatio;* dicho de otra manera, existe una cierta anterioridad temporal del *ultimum tempus* de la deliberación del *primer instante* del no-ser de la consideración de la regla sobre el *primer instante* del no-ser de la deliberación y del ser del acto electivo pecaminoso. No olvidemos que esta misma elección se produce instantáneamente, pero perdura y se continúa a través del *imperium*, el *usus*, etc.

Entre estas dos interpretaciones de que acabo de hablar, no me atrevo a pronunciarme *ex profeso*, si bien prefiero decididamente la segunda. Ya a mi edad no dispone uno de tiempo bastante, ni acaso de una vista suficientemente aguda, para estos trabajos de relojería lógica a base de lupa, cuya importancia no rechazo en absoluto y por los que me apasionaba en mi juventud. Tal vez uno de vosotros (no quiero nombrarlo, pero lo estoy viendo en la clase) querrá quemar sus energías en zanjar la cuestión *inter sapientes*.

9. La segunda objeción apunta a la noción misma de moción rompible.

Aquí es donde quiero entonar un *mea culpa*, no respecto a lo que escribí en el texto mismo del *Court Traité*, sino en relación a una nota bien poco afortunada (págs. 156 a 161) que el padre Jean-Hervé Nico-

las critica con toda la razón del mundo [7]. Al releerla ahora, me he sentido altamente irritado contra mí mismo. La repudio con toda el alma, pues no añadía más que pretendidas precisiones complementarias, mal traídas, a la noción de moción rompible que, a decir verdad, resulta suficientemente clara por sí misma.

Voy a contaros la historia de esta nota. Ya había terminado yo mi libro y lo había enviado al editor, cuando tuve el placer de encontrar en Cannes al padre Labourdette y al padre Leroy, a quienes me faltó tiempo para consultar sobre las novedades que yo proponía en mi libro. A esta charla estuvo presente Louis Gardet.

Pronto el padre Labourdette me hizo una objeción teológica: "Toda moción divina —dijo— ejerce en el alma un cierto efecto o un cierto objeto que produce infaliblemente. ¿Qué es, pues, esa moción rompible que usted imagina y que puede marrar su blanco? ¿Qué efecto puede producir indefectiblemente en el alma?"

La objeción era válida. Pero resultaba extraña a mi problemática, y confieso que la había descuidado. Para contestarla añadí en las pruebas una nota escrita a vuela pluma y mal conceptualizada, con una dicotomía injustificable entre ejercicio y especificación. Esta es la nota, producto de mi inadvertencia, que diez años más tarde iba a brindar la ocasión al padre Jean-Hervé para acusar a mi moción rompible de ser una moción divina *indiferenciada*. *¡Absit!* ¡No lo quiera Dios! Jamás he admitido ninguna moción

[7] "Revue Thomiste", LX, 2, 195-196.

divina indiferenciada. Mi desgracia fue que al redactar esa nota yo no distinguí como debía entre el *efecto* producido en el alma por la moción divina y el objeto final a que tiende. Intentemos ahora reparar esa falta. ¡Y quiera Dios que no caiga de Caribdis en Escila!

Está claro que una moción rompible es, por definición, una moción que *puede marrar el objetivo final* a que tiende. En cuanto al *efecto* que, como moción divina que es, produce infaliblemente en el alma, ese efecto es sencillamente un *movimiento* o una *tendencia* hacia el mismo objetivo final, una tendencia que también es rompible.

El *objetivo final* al que tienden a la vez la moción rompible y la tendencia que esa moción produce en el alma es el acto moralmente bueno —en particular, el acto de elección bueno— que el libre albedrío debe efectuar.

Por otra parte, al hablar de *movimiento* y *tendencia* en el alma, hablo de realidades psicológicas que cada día conocemos mejor, y que en nosotros pueden depender de cualquier cosa, de una verdad captada por el espíritu, de una consideración prudente, de una inspiración natural o sobrenatural, de un peso cualquiera que gravita sobre la voluntad, de un amor, de un deseo, de una atracción, incluso de una presión del inconsciente o, también, de un ejemplo, de un consejo, de una lectura, etc. Todas esas cosas pueden provocar, bajo la acción divina, un movimiento o una tendencia determinada hacia el bien, hacia tal opción buena. Pues bien, *ese movimiento o esa tendencia hacia el bien (y al mismo tiempo hacia la*

consideración de la regla) que la acción de Dios hace surgir en nosotros a través de cualquiera de los incidentes dichos, éste es el *efecto* producido en el alma por la moción rompible: un efecto que será a su vez roto, siempre y cuando se rompa la moción que lo ha originado.

Ahora bien, cuando se rompe esa moción rompible, ¿qué es lo que la rompe? Ya lo hemos visto, se trata de una iniciativa aniquiladora de la voluntad creada, la libre no-consideración de la regla, principio del mal moral, por más que aún no sea culpable.

También lo hemos señalado antes: si la moción rompible *no se* rompe, da lugar *por sí misma,* como la flor al fruto, a una *moción irrompible,* bajo la cual se producirá infalible y libremente el acto bueno.

¿Y si se la rompe? Si se la rompe, entonces deja de existir, sencillamente, como deja de existir la tendencia hacia el fruto de una flor herida de muerte por la helada. La moción rompible hacia el bien moral deja de existir para dejar paso a esta moción —¿cómo llamarla "ordinaria" o "común"?— por la cual Dios mueve todas las cosas, una moción no ciertamente indiferenciada, sino perfectamente diferenciada como tal, hacia la operación a la que se encuentran dispuestas sus potencias en tales condiciones dadas, también queridas o permitidas por la divina providencia. Digamos que una vez que se ha suprimido toda ordenación hacia el bien moral por la intervención aniquiladora de la criatura, la moción rompible hacia el bien moral da paso a una sencilla premoción hacia todo lo que hay de ontológico en el

acto de elección —pecaminoso— que va a tener lugar. Sobre este punto volveremos en seguida.

Estas son las aclaraciones que os ruego sustituyáis en el *Court Traité* a mi malhadada nota de las páginas 156 a 161 [8].

[8] Aquí pienso matar dos pájaros de un tiro respondiendo a otra objeción basada sobre un malentendido. Pregunta el padre Jean-Hervé Nicolas en "Revue Thomiste", LX, 4, 545:

"¿Cómo puede Dios rehusar la gracia eficaz en razón de una frustración —la no-consideración de la regla—, que todavía no es un pecado, ni una claudicación culpable? ¿Cómo es que por esa actitud de frustración se ha hecho la criatura indigna de la moción irrompible?"

Responde que hablar aquí de una *repulsa* por parte de Dios es totalmente improcedente; pues *rehusar* en su sentido propio implica la oferta o la demanda de alguna cosa. Ahora bien, en la moción rompible es Dios el que ofrece la gracia eficaz, como en la flor se ofrece el fruto; y la criatura, lejos de pedirla o demandarla, lo que hace es rechazarla, por el mismo hecho de quebrar la moción rompible. Digamos sencillamente que Dios deja de dar la gracia eficaz o la moción irrompible, y eso en virtud de la naturaleza misma de las cosas, pues la misma moción rompible que hubiese cuajado por sí misma en moción irrompible, de no haber sido rota, *fue rota* de hecho por la libre iniciativa de no-consideración de la regla, que por sí misma constituye la libre iniciativa del mal. Es la libertad de la criatura la que ha obstaculizado el don de la gracia eficaz al poner por su acto de frustración la causa del mal. La criatura se ha hecho *indigna* de la gracia eficaz o de la moción irrompible, como si fuese preciso que la criatura fuese culpable antes de caer en la culpa, que es el mismo círculo vicioso que santo Tomás nos manda evitar. La criatura, por su libre iniciativa de no-consideración de la regla, ha introducido por sí misma en el ser el principio o la

10. Nos queda por examinar hoy el tercero y último punto: la cuestión del *decreto permisivo consecuente.* Al mismo tiempo responderé a las objeciones neobañecianas sobre este capítulo, pero sin mencionarlas explícitamente, para no alargarme demasiado.

En la teoría que yo propongo es indispensable plantear la existencia de un *decreto permisivo consecuente* (consecuente al instante de aniquilamiento o de no-consideración de la regla, en que se rompe la moción rompible). No me gusta demasiado la expresión *decreto permisivo.* ¿Por qué no decir sencillamente *permisión (determinada)*? Pero, en fin, pase la expresión consagrada, que significa decisión de no impedir.

La criatura ha representado su papel en la génesis del mal; por aniquilación ha puesto la causa. Pero el efecto de esta causa, el mal de la acción libre, sólo viene a la existencia con el acto libre mismo, que es del ser (del ser herido o mutilado, pero del ser). Y para esto —para que del ser herido venga al mundo un acto malo— hace falta un permiso de la voluntad divina, un decreto permisivo. Insistamos sobre

causa del mal moral: una causa que en sí es una mera *negatio.*

Y como, según noté más arriba, la causa contiene virtualmente su efecto, la causa del mal moral, que sin ser ella misma un mal, contiene ya virtualmente el mal moral. La criatura no se ha hecho *indigna* de la moción irrompible; lo que ha hecho ha sido impedir por su claudicación que surja la moción irrompible. Y el poner la causa del mal moral ha hecho inevitable la caída, en cuanto de ella depende.

este punto más explícitamente de lo que convino hacerlo en el *Court Traité*.

Este decreto permisivo, señalémoslo en seguida, abarca diversas articulaciones de la operación del libre albedrío. Una primera articulación, un primer momento, es la misma *elección* libre, la elección pecaminosa, que en cuanto pecaminosa implica aniquilamiento o privación, pero que en cuanto elección es un acto, el acto por excelencia del libre albedrío. ¿Cómo puedo decir que hay con respecto a él un *libre decreto permisivo,* toda vez que la criatura ha puesto ya la causa del mal?

Respondo que Dios, en vez de dejar, según el orden de las cosas, que la moción rompible rota dé lugar a una sencilla premoción a lo ontológico o a lo "físico" del acto pecaminoso, podría, al menos de *potentia absoluta,* dar a la criatura una moción *irrompible* hacia la elección buena. Esa sustitución es en sí posible. Por eso el decreto permisivo de Dios no sigue de una manera absolutamente *necesaria* al fallo de la criatura al no atender a la regla: ese decreto es *libre.* Pero tal sustitución, al impedir que produjese su efecto *la causa del mal ya puesta,* no sólo sería milagrosa, no sólo constituiría una excepción a una ley fundamental de la naturaleza y del orden de las cosas instituido por Dios, sino que carecería de razón de ser. En efecto, ¿para qué esperar, por decirlo así, a que una moción rompible haya sido rota por un agente libre para darle a éste una moción irrompible a la primera? Una moción irrompible a la primera ¿no es, por su propia naturaleza, una moción que hace infaliblemente que el agente *con-*

sidere la regla y no ponga la *mera negatio* que es la *causa del mal?* Aquí, al contrario, estamos por hipótesis en el caso en que la inconsideración de la regla ha roto la moción rompible y en que la causa del mal ha sido ya puesta. Por esto pienso que de hecho el decreto permisivo consecuente libremente aplicado deja *siempre, por lo que se refiere al acto interior de elección,* que las cosas sigan su curso normal y que la elección se produzca con la privación que la mutila [9].

Después de esto, ¿qué pasa con las operaciones de la voluntad *consecutivas* a la elección y, en particular, con la *ejecución* del acto libre, en ese paso desde las entretelas del corazón hasta la trama de las interacciones del mundo y de la historia de la creación? Aquí precisamente es donde hace falta insistir en la libertad absoluta del *decreto permisivo consecuente.* Pues aunque de por sí un designio malo acariciado en el corazón del hombre exige exteriorizarse en una mala acción, está muy lejos de que se realice siempre, ni siquiera la mayoría de las veces, debido a las complejidades de nuestra psicología. Y no es sólo que Dios puede aprovecharse de esas complejidades; es que aun en el caso en que la decisión de perpetrar la acción mala es absolutamente firme, es claro que

[9] Quiero notar a modo de paréntesis que cuando el padre Jean-Hervé Nicolas estima que, según mis ideas, la voluntad divina deja arbitrariamente que la no-consideración de la regla produzca el mal que vicia el acto electivo en una criatura antes que en otra, me atribuye justamente lo contrario de lo que pienso.

a Dios no le faltan medios, siendo dueño de las causas segundas, para impedir que se realice esa mala acción, o para hacer que se desvíe más o menos de la intención del que la comete. Si (para que no nos falte ni al padre Jean-Hervé ni a mí nuestro respectivo gendarme)[10] un criminal decide matar al gendarme que viene a arrestarle, puede temblarle la mano en el momento de disparar, o puede fallarle la bala, o puede herir al pobre gendarme, grave o levemente, en vez de matarlo; o puede aparecer otro gendarme en el momento oportuno, etc. Los acontecimientos en los que la libertad humana quiere introducir o introduce un mal sigue siendo materia moldeable en manos del Todopoderoso.

En resumen, el acto *electivo malo* solamente puede darse en cuanto Dios lo permite: 1.º, por la *permisión indiferenciada* del mal, incluida en la moción rompible; 2.º, por el *decreto permisivo consecuente* a la iniciativa creada de la no-consideración de la regla. Pero donde se verifica de una manera especialísima el axioma de que nada malo ocurre sin que Dios lo permita es en la *ejecución* de los malos propósitos. Ahí es donde se aplica ante todo el empleo que hace la conciencia cristiana de ese axioma, eso es lo que quería decir ante todo san Cipriano, cuando escribía: "El enemigo no puede nada contra nosotros sin la permisión previa de Dios"[11].

[10] Cf. "Revue Thomiste", LX, 2, 194. Ahí se trata de un guardia matado en una manifestación.

[11] *San Cipriano, De Oratione dominica,* núm. 25, P. L., 4, 536.

11. Este axioma encuentra su complemento en otro axioma del pensamiento cristiano, que san Agustín formuló cuando dijo que: "Dios no permitiría jamás el mal si no fuese lo bastante poderoso y lo bastante bueno para sacar el bien incluso del mal" [12]. O dicho en otros términos, pues yo considero las dos fórmulas como idénticas [13], Dios únicamente permite el mal *en vista* de un bien mayor, es decir, refiriendo y ordenando ese mal a un bien superior.

Intentaré volver un poco sobre esto en nuestro tercer *seminario*. Hoy quisiera solamente señalar que la consideración del *porqué* (en vista de) y la consideración del *a consecuencia de que,* lejos de excluirse, se complementan mutuamente.

Diré, pues, que por lo que se refiere primeramente a la permisión *indiferenciada* y *condicional* del mal, incluida previamente en la moción rompible, y en la falibilidad de la criatura, y en la misma decisión

[12] *Enchir.*, III, 11, P. L., 40, 236.

[13] En esto me aparto del padre Jean-Hervé Nicolas ("Revue Thomiste", LX, 4, 538). Por lo demás, no acierto a captar sus posiciones. (Pues Dios actúa por algún fin, *vult hoc esse propter hoc.* ¿Cuál es, pues, el fin del decreto permisivo, o más exactamente, cuál es el fin por el que tiene razón de ser lo que El permite, si no es ese bien superior al que está ordenado ese mal?)

No puede eludirse la fuerza del texto de santo Tomás en la *Summa theologica,* I, 22, 2, ad 2. A decir verdad, los otros textos aducidos por el padre Jean-Hervé no quieren decir otra cosa *(Comp. Theol.,* 142), o solamente subrayan el aspecto de razón originante —según nuestra manera humana de concebir—, cuyo reverso es el aspecto "finalidad". Así en *I Sent.,* d. 46, q. I, a. 3 y 4.

libre de Dios de crear un mundo en el que haya agentes libres (los cuales ya sabemos que no pueden ser creados, sino naturalmente falibles) esta permisión indiferenciada para que la criatura libre haga el mal *si* toma la iniciativa primera como causa primera aniquiladora, está incluida previamente en la moción rompible: 1.°, porque responde a la naturaleza falible de la libertad creada; 2.°, porque Dios está seguro de que sacará un bien superior del mal que la criatura pueda cometer.

Por lo que respecta al decreto permisivo (consecuente a la no-consideración de la regla), me parece que, primero, *los actos electivos* pecaminosos, y, en segundo lugar, *los pecados y los crímenes por los que aquéllos pasan a ser ejecutados,* son permitidos (determinadamente) *a la vez* (desde el punto de vista de la razón generadora), *como consecuencia* del respeto de Dios por la libertad de la persona creada y del *fair play* con que Dios trata a ésta precisamente en razón de su dignidad; y por otra parte (desde el punto de vista de la finalidad), *en vista* de los bienes superiores que Dios quiere sacar de esos males, principalmente y ante todo en el orden de la vida eterna, pero también, secundariamente, en el orden de la misma historia temporal. En última instancia todo está ordenado a la gracia. ¿Y acaso no sabemos, por san Pablo y san Agustín, que todas las cosas, incluso los pecados, concurren para bien de los que aman a Dios?

12. Me quedan por hacer dos pequeñas observaciones y termino.

Recordemos en primer lugar que el decreto permisivo como tal no tiene más función que decidir *no impedir;* ese decreto como tal no *causa* nada. Eso será obra de los decretos *causativos,* los cuales, contando ya con el mal permitido por el decreto permisivo, harán entrar en el contexto de las realizaciones efectivas la ordenación de ese mal a un bien superior.

Sin embargo, en el origen de toda esta ordenación efectiva está el decreto permisivo, la decisión de permitir adoptada en vista a ese bien mayor. Por el mismo hecho que la permisión divina permite tal mal en vista de tal bien; y, en particular, por el hecho mismo de que en lo que respecta a la *ejecución, a la entrada en el torrente de las interacciones del mundo,* depende de la permisión divina extenderse o no a esta ejecución y, si se extiende, permitirla toda entera o sólo en cualquiera de sus elementos (pensemos en las posibilidades de diversidad sin fin, evocadas hace un momento en el caso del pobre gendarme), el mismo decreto permisivo debe llamarse *formador* (aunque sin acción causal y únicamente en razón del "plan" concebido). Como ha dicho un autor que me es particularmente querido: "La permisión de Dios no es una debilidad de Dios, es tan formadora como su voluntad" [14].

En segundo lugar está claro que, por el hecho mismo de permitir que se cometa un determinado acto pecaminoso, el mismo decreto permisivo está acompañado o, como he dicho de paso, por un decreto *causativo* o determinante, en virtud del cual

[14] Cf. *Journal de Raïssa,* París, Desclée de Brouwer, 342.

Dios da su concurso a todo lo que hay de ontológico y, por tanto, de ontológicamente bueno (y sólo a eso) en el acto en cuestión. ¿Qué nombre daremos a la moción causal implicada en tal decreto? Ya dije en el *Court Traité* [15] que era la moción general la que activa todo el orden físico, y que no se niega al desarrollo físico del acto malo. Pero la expresión "moción general" corre el peligro de que se la comprenda erróneamente, en el sentido de moción indiferenciada [16]. Dejemos, pues, a un lado la frase "moción general", ya que se presta a malentendidos, y digamos solamente, empleando una palabra bárbara doblemente mal acuñada, pero que ha adquirido derecho de ciudadanía, "premoción física" para lo que tiene de ontológico el acto malo.

Es privilegio de la causa del ser el poder aplicar a las cosas una distinción tan pura y tan acerada que el concurso exclusivamente ontológico o "físico" dado por Dios a un acto malo de la criatura libre prescinde en absoluto del menor contacto con el mal con

[15] *Court Traité de l'Existence et de l'Existant,* 177, n. i.

[16] Con todo sigo pensando que, a menos de tener alguna prevención, no hay modo de equivocarse sobre el sentido de las expresiones de que me he servido en el *Court Traité:* moción *general,* que no quiere decir precisamente moción *indiferenciada,* en el aspecto físico del acto malo, donde la palabra "físico" equivale a *ontológico,* como en tantas otras fórmulas corrientes entre los teólogos ("premoción física", por ejemplo). Por lo mismo, se aplica a todo lo que hay de ontológico en el orden del obrar humano tanto como en el orden de la misma *physis* o naturaleza.

que ese acto está herido (herido por la iniciativa de la libertad creada como causa primera aniquilante).

Salta a la vista que Dios no podría —sin destruir con ello el orden o el curso de la naturaleza— [17] rehusar a un agente que, al tomar la libre iniciativa de la no-consideración de la regla se encuentra en pleno dinamismo operante, no podría, digo, rehusarle semejante premoción física al poner en el acto segundo de la operación las energías de ese agente, tanto si se trata de la misma elección pecaminosa como de los actos ejecutivos que van a seguirla y que podrán ser impedidos, si Dios así lo decide y en la medida en que El lo decida, pero porque Dios gobierna las causas segundas que dentro o fuera del agente pueden interferir con los actos en cuestión, y no porque rehúse al agente creado la moción que, dadas las circunstancias, está pidiendo su naturaleza y todo el orden de la creación.

[17] Ya hemos visto más arriba que, de potencia absoluta, Dios podría dar a una criatura una moción irrompible al bien, aun después de puesta por la criatura la no-consideración de la regla. Pero también hemos visto que de providencia ordinaria no lo hace. Por lo demás, esto no tiene que ver con rehusar la premoción física que lleva a la actualización del acto, como en el caso que aquí consideramos. Rehusar una cosa así no sería un milagro, sería atentar contra una ley elemental del ser creado; sería anularla.

CAPITULO TERCERO

I

¿COMO CONOCE DIOS EL MAL?

Hemos llegado al quinto punto de mi programa: ¿Cómo conoce Dios el mal, el mal moral? No hablo del mal posible que no plantea ningún problema particular (por el solo hecho de que Dios conoce todos los bienes posibles en su ciencia de simple inteligencia, conoce también a través de ellos todos los males posibles, que no son otra cosa que la privación de esos bienes). Hablo del mal *existente,* que Dios conoce mediante su ciencia de visión.

El problema es realmente difícil. Aparentemente es incluso el problema más difícil que se plantea en la manera de ver que propongo. Con todo, no me atormenta demasiado, porque en todo caso yo sé a ciencia cierta que Dios no es en absoluto causa del mal moral y, por tanto, es necesario de toda necesidad que Dios, mediante su ciencia de visión, conozca el mal sin haberlo causado: una conclusión contraria a la tesis de valor universal es la línea del bien, en que la ciencia de visión no conoce sino lo que causa [1].

[1] Cf. *I Sent.,* dist. 38, q. I, a. 5: "Cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, *etiam exclusa*

Ninguna teoría puede escapar a esta dificultad. Y menos que ninguna, ciertamente, la teoría que al mismo tiempo que sienta como principio que Dios no es en modo alguno causa del mal moral, sin embargo, para explicar cómo Dios conoce el mal, recurre a la misma causalidad divina pudorosamente disimulada bajo combinaciones dialécticas, e inventa *decretos permisivos antecedentes*, por los que Dios conoce el pecado de la criatura, porque es cosa puramente negativa, pues tiene buen cuidado de no causar nada, Dios mismo ha decidido *no causar* el bien contrario a ese pecado. Dicho de otra manera, porque Dios mismo ha decidido *no hacer* aquello sin lo cual el pecado en cuestión *se cometerá ciertamente...*

En la manera de ver que yo propongo hay dos cosas que en realidad no son cosas, sino puros aniquilamientos, que Dios conoce sin que El las cause de ninguna de las maneras, ni abiertamente ni subrepticiamente: en primer lugar, esa *mera negatio*, esa

causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito... Et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirat determinationem in scito patet in scientia nostra, *quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum.*" Dicho de otra manera: así como nuestro conocimiento no es causa de los males que conoce.

Igualmente, en *I Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 2, ad 2: "Scientia Dei nullo modo a re causata est; *nec tamen est causa omnium quae cognoscit,* sed *horum tantum* quorum est per se cognitio, scilicet *bonorum. Mala,* autem, cognoscit *per bona,* ut dictum est" (a saber, *per ea quae ab ipso sunt,* o sea por las cosas, buenas en cuanto que son, cosas que reciben la existencia de Dios, como se dice en el cuerpo del artículo. Cf. nota 1, p. 77).

pura negación que es la libre no-consideración de la regla y la *causa* del mal, y que por parte de la voluntad divina presupone solamente la *permisión indiferenciada* del mal englobada *en la moción rompible;* en segundo lugar, esa *privatio,* que es el mismo *mal,* con que está apretado el acto pecaminoso. ¿Cómo es posible que Dios conozca así ninguna cosa, aunque sea una pura negación o una pura privación, sin verse obligado a admitir esa abominación metafísica que representa el que la criatura determine y condicione un acto de conocimiento divino, es decir, a Dios mismo?

Lo que hace que la cuestión no sea tan terrible como pudiera parecer a primera vista es que sabemos perfectamente que tal determinación del conocimiento divino por lo creado está ya completamente excluida aun dentro de la línea del ser, y en los casos de las sustancias creadas, de las perfecciones creadas y de los actos buenos de la criatura. ¡Atención aquí a la trascendencia divina, bajo cuyo signo está especialmente colocado este tercer *seminario!* Suponiendo (no es ése el caso, pero la creación es un acto libre), suponiendo, digo, que Dios no hubiese querido que las cosas existieran; dicho de otra manera, si Dios no hubiese creado absolutamente nada, y no hubiera ni mundo, ni ángeles, ni hombres, ni santos, ni bienaventurados, ni siquiera la misma humanidad de Cristo, ni aun así habría cambiado *absolutamente nada* en el acto divino de conocer que es Dios mismo. Pensad un poco en esto. Y, sin embargo, Dios *conoce real y verdaderamente* todas las cosas que decidió libremente crear, igual que las *ama real y ver-*

daderamente. Es preciso tener siempre presente en la mente semejante misterio de trascendencia cuando se tratan problemas como los que hoy discutimos.

Vosotros sabéis que el acto de conocimiento divino no tiene ni puede tener más que un solo y único *objeto* propiamente dicho, un solo y único objeto especificador, que es el mismo Dios, la misma esencia divina. Y ese objeto colma infinita y eternamente el conocimiento divino.

De aquí se deduce esa gran tesis tomista según la cual todas las demás cosas que no son El y que Dios conoce las conoce en su esencia y en su propia inteligibilidad increada, único objeto determinante de su conocimiento.

Ahora nos importa estar en guardia contra un burdo error de interpretación. Sabéis que Descartes —de ahí arranca el idealismo moderno— inventó la teoría de las ideas-cuadros, las cuales serían la única cosa percibida por nuestro entendimiento, mientras que las cosas reales permanecerían ocultas detrás de esas ideas, inaccesibles a nuestro espíritu, y serían pretendidamente "conocidas" sólo porque esas ideas-cuadros son un retrato semejante a ellas. Pues bien, es preciso tener cuidado en no transferir a Dios semejante teoría, siquiera sea invirtiéndola; es preciso tener cuidado en no imaginarse que en la divina ciencia de visión —en la que la voluntad creadora y la inteligencia están unidas— Dios no captaría o no conocería, propiamente hablando, más que su propia esencia y sus propias ideas, las cuales serían como *modelos* de las cosas producidas en el ser por la voluntad creadora, ocultas en la realidad creada de-

trás de esos modelos-pantalla, de forma que Dios no conocería las cosas presuntamente conocidas más que en cuanto se parecen a los modelos en cuestión, y en los cuales únicamente se detendría el conocimiento divino.

Guardémonos de abrigar en nuestro inconsciente una imaginación semejante. Dios no es cartesiano. Dios no es un idealista. Su conocimiento de las cosas no se detiene en su propia esencia. El conoce las esencias de las cosas en su esencia increada, la cual es su único *objeto* especificador. Pero al mismo tiempo —porque mediante la idea creadora que da el ser a las cosas en su propia existencia este único objeto *quod* que es la esencia divina tiene también funciones de objeto *quo*—, la ciencia de visión desciende hasta las cosas mismas en su singularidad existencial; las penetra hasta los más recónditos pliegues de su ser y de su existencia contingente, sondea las entrañas y los corazones; la ciencia de visión es por excelencia una ciencia de *presencialidad*. El conocimiento divino escala así hasta el fondo, exhaustivamente, existencialmente, todo lo que hay de ser, de positivo, de bueno, de ontológicamente bueno y moral mente bueno, porque él mismo causa o hace todo eso. En la eterna inteligibilidad increada como luz y en la esencia increada como único objeto especificador, el conocimiento divino capta como término secundario el existente creado en su propia singularidad concreta y en su propia existencia creada total y perfectamente penetradas. ¡Y a pesar de eso el conocimiento divino no está determinado por las cosas! Ciertamente que no: en relación con ellas, el enten-

dimiento divino continúa en la inimaginable libertad de la trascendencia infinita. Cómo os lo recordaba hace un momento, si Dios no hubiese creado absolutamente nada, nada hubiera cambiado en el acto inmanente del conocimiento divino.

Me parece que hay aquí un punto sobre el que en general no se insiste suficientemente. Creo que aquí la noción clave nos la suministra Juan de Santo Tomás, al tratar de los *actos inmanentes,* tales como querer y amar en Dios. (Cfr. *Cursus theologicus,* tomo III, disp. 4, art. 4 y 5). Lo que él nos dice sobre esta materia se aplica también evidentemente a la ciencia de visión. El ser creado, que no es en absoluto *objeto* especificador para el conocimiento divino, es por sí mismo un *terminus materialiter attactus,* un término materialmente alcanzado, puesto *in esse cogniti,* que es constituido como conocido o causado como conocido, pero que no tiene la menor influencia de forma determinante con respecto al conocimiento divino, de modo que todo el cambio se opera en término, hecho *existente* y *conocido,* y no, en modo alguno, en el acto mismo divino. Dicho de otra manera: por el libre decreto divino, las cosas —que por ser contingentes podrían no ser— entran, por decirlo así, como un suplemento puro y gratuito (cuya relación con Dios es de lo más real que puede haber, mientras que la relación de Dios a ellas es una relación de pura razón) en el acto inmanente e inmutable por el que Dios se conoce a sí mismo. Así quedan divinamente iluminadas y penetradas y hechas término materialmente alcanzado por la eterna intelección increada de Dios por Dios. Ellas, que son

contingentes, son conocidas por Dios (y libremente amadas por El) por y en el mismo acto necesario de conocimiento de Dios por Dios (y el mismo acto de amor de Dios por Dios); pero sin añadir a este acto ni la sombra de una determinación, ya que, precisamente al contrario, son ellas las que están determinadas por Dios.

Así es como la ciencia de visión, que conoce todo cuanto conoce en la esencia increada y en la luz increada, desciende hasta el existente creado tomado en su misma existencialidad y en su misma actividad creadas, y lo conoce según la existencia que tiene *extra Deum;* de la misma manera —para recoger una comparación de santo Tomás— que "el ojo conoce a través de la *species* de la piedra que tiene en sí la misma piedra *secundum esse quod habet extra oculum,* según la existencia que tiene fuera del ojo" [2]. He ahí como Dios —por deciros lo mejor que puedo lo que los pobres medios de que dispongo me permiten balbucir sobre semejante cuestión— conoce presencialmente la arcilla humana que sus manos amasaron, y la conoce hasta lo más íntimo de ella misma y de su más secreta actividad contingente y libre, hasta las últimas profundidades y hasta los más imperceptibles estremecimientos de su subjetividad.

[2] *Summa theologica,* I, 14, 6, ad 1. Es sabido que, para santo Tomás, la *species* que sirve de medio a la intuición de los sentidos externos no es una imagen o una *species expressa* en la que el objeto por su acción sobre los órganos sensoriales se hace intencionalmente presente al sentido, haciéndole conocer la cosa en su propia existencia extrasensorial.

2. Y ahora, ¿qué ocurre con la línea del no-s cuando el no-ser, *pura negación*, como la libre n consideración de la regla, o *privación*, como el m rasga esta arcilla por la iniciativa primera deficien o aniquiladora de la libertad creada?

Consideremos primeramente el caso de la libre n consideración de la regla. Quede bien claro que libre no-consideración no es ni un ser ni un ac sino un no-acto y un no-ser, una pura ausencia, vacío, y un vacío producido no en un objeto es cificador, sino en un simple término materialme alcanzado, conocido por la ciencia divina, pero determinarla de ninguna manera. Basta que la c cia divina conozca *perfecta* y *existencialmente* término materialmente alcanzado, para que en perfectamente abarcado por la ciencia divina, cono también la falta que en un determinado mome tiene por su propia libertad creada. Nada de esto plica que ninguna cosa creada ejerza la menor d minación en el conocimiento divino. ¿Cómo podr no-ser determinar o especificar el conocimiento div cuando el mismo ser creado conocido por él es inc de especificarlo? La abominación metafísica de hablaba al principio, consistente en que la criatura diese determinar el acto del conocimiento di queda totalmente descartada.

Consideraciones parecidas pueden aplicarse al de la *privación*, que es el mal del acto pecami La libertad creada se basta a sí misma para c (y en este estadio, en el estadio de la operació un pecado de omisión) la consideración de la r y para introducir en su acción la *nada*, la aus

del bien debido, por razón de lo cual la criatura se aparta de Dios y se vuelve hacia un falso bien. Este aniquilamiento culpable que se abre en la criatura una vez que ésta ha aniquilado ya, pero sin obrar todavía, en el instante de no-consideración de la regla que precede a la opción mala, ese aniquilamiento culpable lo conoce Dios *en el mismo existente creado,* en el *terminus materialiter attactus,* por el hecho mismo de que la ciencia de visión que lo envuelve y penetra todo entero, hasta los secretos de lo que es y no es en cada momento de tiempo su singularidad concreta, lo conoce *perfecta* y *existencialmente.*

¿Qué significa esto? He recordado hace un momento que las cosas creadas, que para el conocimiento divino no son más que un "término materialmente alcanzado", son para El más bien *efectos* que *objetos*. Dicho de otra manera, son constituidas causadas como *existentes,* y constituidas o causadas como *conocidas* por la ciencia de visión, y así entran como un puro suplemento gratuito en el conocimiento eterno e inmutable que Dios tiene de sí mismo. Ahora bien, lo que es así constituido o hecho conocido es el *terminus materialiter attactus en su integridad existencial,* con todo su ser y todo su no-ser. Solamente en cuanto a su ser es constituido o hecho *existente;* pero en cuanto a su ser y en cuanto a su no-ser (según cuanto hace de positivo por su iniciativa segunda, y también según la nada —*mera negatio et privatio*—, que "hace" por su iniciativa primera), es constituido o hecho *conocido* por la ciencia de visión. Esto no es de extrañar, puesto que el no-ser no puede, evidentemente, *existir,* pero sí puede

ser *conocido* (*en* el ser en que él ha entrado como un fallo, y *por* el ser del que es negación o privación).

Esto es, creo yo, lo más decisivo que puede decirse sobre el problema que nos ocupa. No olvidemos que aquí estamos hablando de cosas que están totalmente por encima de nuestro alcance, y que lo más que podemos esperar es llegar a descubrir en este laberinto el hilo más tenue de inteligibilidad que sirva de guía a nuestro pensamiento humano.

Bien se trate del mal mismo que hiere el acto libre o de la no-consideración de la regla que es su causa, concluyamos, como escribía en el *Court Traité*, que Dios conoce el mal moral por los seres existentes creados, a los que conoce por su esencia y por sus ideas creadoras [3], sin que su conocimiento del mal, como tampoco su conocimiento de los mismos seres existentes creados, reciba de ellos ni la sombra de una determinación. En una palabra, la ciencia de visión es absoluta y soberanamente independiente del ser existente creado, y con mucha más razón de los aniquilamientos de que la criatura es la causa primera deficiente.

[3] Así lo enseña el mismo santo Tomás de Aquino: "Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit *ea quae ab ipso sunt,* et *per ea* cognoscit *defectus eorum.*" *I Sent.,* dist. 36, q. 1, a. 2. Dios conoce el mal *por las cosas a las que hace existir* y conoce. Eso es lo que dice santo Tomás, y no que Dios conoce el mal por esos supuestos decretos permisivos antecedentes.

II

LOS DESIGNIOS ETERNOS

3. El sexto punto de mi programa concierne al plan divino eterno o a los eternos designios. Emplearé las dos expresiones, pero personalmente prefiero la segunda, porque la palabra "plan" corre el peligro de sugerir algo proyectado por *anticipado,* en una anterioridad temporal, que precisamente debemos descartar por completo de nuestro pensamiento.

Quisiera situar nuestras reflexiones bajo la égida de un principio de importancia capital, el de la *presencia real de todos los momentos del tiempo en la eternidad divina*. Cada instante del tiempo está presente en la eternidad divina no sólo por ser conocido por ella, sino de una manera "física" —ésa es la palabra empleada por los teólogos—, o *en su mismo ser* [4]. Véase sobre esto Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus,* tomo II, disput. 9, art. 3.

[4] *I Sent.,* dist. 38, q. 1, a. 5: "Cum ergo Deus, uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis, ab aeterno *praesentialiter* videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua."

Todos los momentos del tiempo están presentes en la eternidad divina —en la que no existe sucesión alguna, y que es un instante que dura sin principio ni fin—, porque las ideas creadoras contienen dentro de su medida propia, que es la eternidad y que trasciende infinitamente el tiempo, las cosas materiales que ellas producen y cuya medida propia es la sucesión del tiempo.

Lo dice regiamente un texto de san Pedro Damián —este despreciador de la filosofía era en su rudeza un excelente metafísico—: "El *hoy* divino es la eternidad inmutable, indefectible, inaccesible, a la cual nada puede añadirse, nada puede quitarse. Y todas las cosas que ocurren en la historia, sucediéndose unas a otras y fluyendo a su paso hacia el no-ser..., están ante éste hoy y continúan inmóviles ante él. En ese hoy permanece aún inmóvil aquel primer día en que el mundo tuvo su origen. Y ya también está presente en ese hoy aquel otro día en que será juzgado por el Juez eterno" [5].

Todo el curso del tiempo, todos sus momentos sucesivos, todo el tropel de días está contenido y poseído de una sola vez por el Instante Supremo del Ser Infinito. Esto resulta totalmente inimaginable. Es el misterio propio de la infinita trascendencia de Dios. Santo Tomás de Aquino dirá: "Para Dios no hay nada futuro" [6].

Debemos, pues, concebir un santo terror de dejarnos extraviar por todas esas expresiones inadecuadas

[5] Ep. IV, *De Omnipotentia*, cap. 8, P. L. 145, col. 607 B.
[6] *I Sent.*, dist. 38, q. a. 5.

formadas con el prefijo *pre,* que nuestro lenguaje humano, demasiado humano, nos obliga a emplear. Hablando propiamente, Dios no *pre*-ve las cosas temporales, las *ve,* particularmente las opciones y decisiones libres del ser existente creado, las cuales precisamente por su carácter de libres son imprevisibles en sí. Porque todas ellas son poseídas y contenidas indivisiblemente por su propio Instante eterno, las ve Dios a todas ellas. Dios las ve en el puro frescor existencial de su emergencia al ser en tal instante del tiempo, en la humildad de instante en que surgen a la existencia.

Todo esto quiere decir, grabémoslo bien en nuestra mente, que Dios tiene todo el curso del tiempo físicamente presente en su Instante eterno, y que lo tiene enteramente bajo su mirada cuando contempla todas las cosas desde toda su eternidad.

4. De todo esto se deduce que no *hay un guión hecho de antemano* en el que todos los agentes creados tendrían un papel que interpretarían. Hay que exorcizar de nuestro pensamiento esa idea bastarda de una obra teatral escrita de antemano, en un tiempo anterior al tiempo, y cuyos papeles serían desarrollados o interpretados por el tiempo y los personajes del tiempo.

El padre Jean-Hervé Nicolas parece estar plenamente de acuerdo sobre este punto; pero me temo que su conformidad se deba a un malentendido, un guión anterior. En efecto, si concedemos que realmente no existe, o en otras palabras, si todo es aventura e improvisación bajo la dirección de un director

de escena omnipotente, que tiene fijado su plan desde toda la eternidad, pero en *el supuesto*[7] de que haya querido libremente este plan o aquel plan con preferencia a cualquier otro, y eso simultáneamente con el desarrollo entero del tiempo, entonces es preciso que en la esencial contingencia del espectáculo ordenado y dirigido por Dios de esa manera inmutable los personajes del drama tengan también su parte de iniciativa, e incluso su parte de iniciativa *primera* por lo que respecta a la iniciativa del *mal*, de la iniciativa de ese fallo o de ese aniquilamiento cuya causa primera (deficiente) es la criatura.

Pero esto ya no quieren aceptarlo. Pues si la criatura pudiese intervenir de esa manera mediante sus primeras iniciativas del pecado en el establecimiento mismo del plan divino, Dios, piensan, ya no sería realmente el autor del drama. Podrían frustrarse los pretendidos por Dios como si a la nodriza de san Agustín niño le hubiese venido en ganas estrangular al pequeño ¡...no habría habido tal san Agustín![8] Esta objeción no es seria. Sobre este punto podemos tranquilizar plenamente a nuestros amigos. Si la nodriza del pequeño Agustín hubiese planeado estrangularle, ese *acto interior de elección* habría seguido normalmente su libre iniciativa de no-consideración de la regla, es cierto. Pero de ahí a la ejecución hay un abismo, como lo vimos en el *seminario precedente*. Porque Dios tiene mil medios de impedir esa

[7] Cf. *Summa theologica*, I, 19, 3, y *Summa contra gentes*, I, cap. 81-83.

[8] "Revue Thomiste", LX, 2, 195.

ejecución, si quiere. La mala nodriza puede renunciar a su intento por miedo al riesgo que corre, o santa Mónica puede entrar en la alcoba en el momento oportuno, o puede producirse un terremoto, etc.

Pero no es esto. La razón del padre Jean-Hervé es mucho más profunda, y constituye precisamente el error contra el que me estoy batiendo. Cuando el padre Jean-Hervé asegura que Dios no puede ser *realmente* el autor del drama si, como yo creo, al establecer su plan eterno ha tenido en cuenta no solamente la falibilidad de la libertad creada, sino también los *fallos actuales* que de hecho se producen o no en ella, quiere decir que, a los ojos del padre Jean-Hervé [9], Dios no es realmente autor del drama más que en

[9] Si el padre Jean-Hervé se aferra tanto a los decretos permisivos antecedentes es porque, a su juicio, la buena doctrina exige "que sea el mismo Dios quien *introduzca en su plan la concepción de los pecados* que se van a cometer..., y eso en el mismo plano en que está concibiendo la obra que va a realizar mediante su voluntad omnipotente y con la más absoluta independencia". "Revue Thomiste", 2, 185. Cf. *ibid.*, pp. 193-199, y p. 205: "Todo eso, el fallo moral, la elección pecaminosa, la acción mala..., sólo están presentes a los ojos de Dios como *efectos* de sus actos de conocimiento y de voluntad." (Subrayado por nosotros.) Así es como el mal y "los pecados cometidos de hecho" entran en el plan divino; de suerte que, al fin de cuentas y haga lo que haga el pecador, Dios hace lo que quiere". "Revue Thomiste", LX, 4, 509. *Haga lo que haga el pecador.* Así, pues, no es el pecador, es Dios el que introduce el mal en sus planes divinos por su sola voluntad todopoderosa. He ahí la piedra angular del bañecianismo y del neobañecianismo en la cuestión del mal. Agradezcamos al padre Jean-Hervé Nicolas que lo haya puesto en claro de esa manera tajante.

el caso de que tenga la *primera iniciativa intelectual*, la *primera idea matriz* de todo cuanto se produce en ese drama, lo mismo malo que bueno, ese mal que Dios no "causa", pero que sus decretos permisivos antecedentes hacen que ocurra inevitablemente. ¿Acaso todos los personajes de una novela o de una obra de teatro no se pliegan dócilmente [10] al plan del autor, si éste es un autor digno de tal nombre? Henos aquí otra vez en el guión escrito previamente, si no en un tiempo anterior al tiempo, al menos en la eternidad superior al tiempo, guión en el que está prefijado todo lo que tienen que hacer y decir cada uno de los personajes en el teatro del mundo.

5. Pues bien, por intrascendente que parezca, consideremos el término de comparación, deficiente desde todos los puntos de vista, que nos ofrecen las cosas humanas, me refiero a las obras producto de la imaginación del hombre. Es el ejemplo que me viene espontáneamente a la cabeza, aunque posiblemente el más inapropiado que puede imaginarse, y más si lo hemos de aplicar de una manera casi unívoca al transportarlo al plano de las cosas divinas. Paul Bourget, Henri Bordeaux o Madame Zenaïde Fleuriot, quiero decir los autores de malas novelas, son acaso tal vez *autores* en el sentido que se invoca contra nosotros. De hecho, en los verdaderos novelistas los personajes hacen la novela al mismo tiempo que ellos, se revisten al autor, tienen sus ideas cuando

10 Cf. "Revue Thomiste", LX, 2, 193, donde se habla de actores "dóciles" a las intenciones del dramaturgo.

al autor sigue el hilo de su intuición creadora una fuerza soberana. Un *blue print*, un proyecto arquitectónico al que los personajes se amoldasen dócilmente, sería la ruina de la obra literaria. Véase sobre este punto los testimonios repetidos de Julián Green en su *Journal*. Sin embargo, ¿se atrevería alguien a decir que Julián Green, o Bernanos, o Dostoievsky, no son *realmente los autores* de sus novelas?

Pero dejemos estas consideraciones y volvamos a lo que importa, que es la trascendencia divina: con respecto a ella todas las nociones sacadas de nuestro mundo sólo representan pobrísimas analogías.

He dicho que los designios divinos están fijados desde toda la eternidad de una manera infrustrable por el hecho de que en el instante eterno en el que todos los instantes temporales están presentes a la vez, Dios formó libremente esos designios sobre el mundo preferentemente a una infinidad de otros designios posibles (o de ningún designio en absoluto, ya que Dios podía libremente no crear el mundo).

He dicho también que en el establecimiento, en el establecimiento soberanamente libre de esos designios eternos o de ese plan eterno —únicos que debemos considerar, pues los otros no han sido queridos—, la criatura inteligente y libre tiene su parte en razón de sus iniciativas segundas en la línea del bien y primeras en la línea del mal.

En la línea del bien la iniciativa primera corresponde a Dios, que la causa absolutamente todo como causa primera. En la misma línea del bien, la iniciativa de las criaturas —aunque esencialmente dependiente y segunda— tiene un valor y una eficacia

mucho más grande que en la línea del mal, ya que el bien es el ser. "Cuando los discípulos —escribe monseñor Journet— piden a Jesús que les enseñe a orar, les da el *Pater Noster* y las tres primeras peticiones paradójicas que deberán dirigir a Dios" para "cosas divinas", que "por consiguiente se realizarán en parte gracias a nuestras iniciativas humanas. Es preciso, pues, concluir que las efusiones de gracias prevenientes, lo mismo las ordinarias que las extraordinarias o milagrosas, los avances de la Ciudad de Dios, los progresos de la conversión del mundo, se decidirán a medida del fervor suplicante de los amigos de Dios" [11]. Y es Dios quien hace nacer todo ese bien dentro de su propia obra mediante las mociones de su bondad. Por lo que respecta a la línea del mal, si bien la criatura (no olvidemos que su misma refalibilidad implica una permisión indiferenciada del mal) tiene en esa línea del mal la primera iniciativa, que es una iniciativa de nada; y si bien Dios (que sabe desde toda la eternidad que en tal instante del tiempo tal criatura pone la causa del mal moral al cesar de considerar la regla, por su sola libertad como causa primera aniquiladora) permite moralmente, en virtud de su decreto permisivo consecuente, que se consume en el fondo del corazón de su criatura la decisión o elección pecaminosa, ese mismo decreto permisivo consecuente no deja, sin embargo, que se realicen en el mundo los actos ejecutivos consecuentes a la elección más que en la medida y en la forma que convienen a los designios divinos del

[11] Charles JOURNET, Le Mal, 187.

bien. Y así el curso de los acontecimientos, como señalé antes, sigue siendo materia moldeable en manos de Dios.

Ahora bien, cuando se asegura que en esta manera de ver las cosas Dios ya no es *realmente el autor* del drama en que la creación está envuelta, confieso que semejante reproche me parece un poco ofensivo. ¿Acaso no sabemos, contrariamente a los casionalistas, que la causa primera trascendente es más realmente y más perfectamente causa cuando ella misma confiere a las cosas creadas que no son nada ante ellas, el poder de causar también? Y en el mismo orden de ideas, ¿es que Dios no es más real y perfectamente auténtico autor del drama, porque a fin de hacerle más digno de su gloria concede el poder de colaborar en él a esos seres existentes a los que El mismo ha dotado de inteligencia y de libertad, y permite entrar a esa libertad creada y falible, incapaz de ningún bien sin El, pero capaz del mal por sí sola, en el libre establecimiento de sus designios eternos inmutables? Para poder decir, dentro de una teoría filosófica o teológica, que Dios no es realmente autor del drama en que está embarcada la creación haría falta que esa teoría negase el axioma de que todo lo que ocurre en este mundo ocurre por la voluntad o permisión de Dios, lo cual, ciertamente, no es en absoluto el caso de los puntos de vista que he propuesto.

6. Es muy cierto que en esta manera de ver la obra del Creador del mundo, Dios no se da a sí mismo el espectáculo de unas marionetas, que no

harían sino ejecutar un programa que Dios mismo habría concebido lo mismo para el bien que para el mal. Es verdad que en esta manera de ver, si Dios quiere que nosotros nos lancemos al combate a pecho descubierto, es porque El mismo primero comprometió en él la gloria de su nombre, más aún se comprometió a sí mismo todo entero, al enviarnos a su Hijo, que es uno con él en naturaleza.

En esta manera de ver, cada vez que la criatura hace el mal, hace por el mismo hecho la nada en el ser, y deshace en parte la obra de Dios. Así la obra de Dios corre riesgos, y riesgos reales porque no se trata de un drama que se representa, sino de un drama que se vive. Se abren abismos, se producen derrumbamientos y catástrofes. Los dioses de aquí abajo, que son agentes libres cuando toman la iniciativa de la nada, hacen pulular el mal y la perversión, e inventan formas de horror y de abominación que pasman a los ángeles (y, si se me permite decirlo, aunque no sea sino por hacer rabiar un poco a mis buenos amigos neobañecianos, también pasman al mismo Autor del drama, en el sentido de que, aunque Dios conoce en su ciencia de simple inteligencia todo el mal *posible,* el inventor del mal *existente* no es El, sino la criatura, que, por cierto, en ese tipo de inventos sobrepasa todo lo imaginable).

Pero precisamente en todo esto es donde se manifiesta la invencible sabiduría y la fuerza deslumbrante de los designios eternos. Aquel cuyo Nombre está sobre todo nombre, el eternamente Victorioso, está seguro de ganar finalmente la partida, y de hecho la gana en cada momento, aun en los momentos en

que parece perderla. Cada vez que una criatura libre deshace por su parte la obra que hace Dios, Dios a su vez rehace, y siempre mejorándola, esa misma obra haciéndola servir a fines más altos. Debido precisamente a la presencia del mal en este mundo, todo él, de punta a cabo del tiempo, está sometido a una perpetua refundición. Por reales que sean los riesgos, mucho más real todavía es la fuerza de la mano que hace que la creación los supere y que sabe reparar los daños que ésta sufre. Por muy profundos que sean los abismos, por grandes que sean los derrumbamientos y los cataclismos, mucho más sublimes son las alturas y mucho más excelentes los bienes, los bienes a los que el ser creado se verá transportado.

Indudablemente que también habrá al fin de cuentas pérdidas reales, demasiado reales, pero esas mismas pérdidas estarán compensadas por la manifestación de la justicia eterna aplicada a las criaturas que por constituirse a sí mismas en su propio fin último prefirieron todas las penas del infierno a la gloria del amor. Cuanto más hacen pulular el horror y el mal los dioses de aquí abajo, tanto más hacen rebasar el bien los santos, completando en sus cuerpos lo que falta a los sufrimientos de Cristo, hasta el punto de que ellos mismos (otra cosa para hacer rabiar a mis buenos amigos, pero después de todo la Biblia está llena de expresiones metafóricas) provocan la admiración de su Señor; pues por regla general hasta los mismos buenos, a causa de sus deficiencias, dejan sin emplear innumerables tesoros que Dios les ofrece, de modo que si alguno es tan fiel que sabe hacer fructificar todos o casi todos los talentos que ha reci-

bido, no cabe duda que merece la admiración c
cielo. Finalmente, al hacer buen uso de su libert
movida y activada de punta a cabo por Dios, y
contribuir desde toda la eternidad, en su papel
causa segunda libre, al establecimiento mismo c
plan eterno, la criatura salvada, la que en última i
tancia no haya dicho *no*, entra en la gloria q
Dios tiene preparada para los que le aman, la que
propuso al crear el mundo, ese mundo en el que
mal está permitido.

Creo que únicamente esta perspectiva nos perm
entrever, aunque sea muy poco, las dimensiones *n*
les del misterio de la Cruz, y de ese otro miste
ante el cual doblaba san Pablo las rodillas: "¡
abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la cien
de Dios! ¡Cuán insondables son sus decretos! ¡Cu
incomprensibles sus caminos!" [12] "Dios envolvió a
dos los hombres en la desobediencia, para hacer m
ricordia con todos" [13]. "Donde abundó la culpa,
breabundó la gracia" [14]. Cuando Jesús decía a Ang
de Foligno: "Yo no te he amado en broma", cie
mente no pretendía sugerirle que los pecadores
ponsables de su muerte eran solamente los ejecut
dóciles de unos decretos permisivos antecedentes.

7. Cuanto acabo de decir ha sido una especie
glosa no solamente de los textos de san Pablo c
dos hace un momento, sino también del texto de
Agustín que cité en nuestro *seminario* último: "I

[12] *Rom.* 11, 33.
[13] *Rom.* 11, 22.
[14] *Rom.* 5, 20.

no permitiría jamás el mal si no fuera lo suficientemente poderoso y lo suficientemente bueno para sacar el bien del mal."

El mayor bien de que habla san Agustín hay que buscarlo en el orden de los bienes de la gracia, tal como hicimos nosotros y con mucha razón. Porque, en efecto, éste es el mayor de los bienes, el bien por excelencia —el único que puede dar una respuesta definitiva a todas nuestras ansiedades— al que están subordinados *absolutamente hablando, simpliciter,* todos los males que Dios permite, el mal de culpa y el mal de sufrimiento.

Está claro que ese máximo bien *simpliciter* no podría ser solamente el bien del universo o del mundo de la naturaleza; pues, si se trata del pecado de una *persona* e incluso de su sufrimiento, no podemos buscar su compensación en el perfeccionamiento de la máquina del mundo, sino solamente en los bienes de la gracia y de la gloria, en el amor recíproco de persona a persona que une a los agentes creados entre sí y con el Creador cuando nos hacemos conciudadanos de los santos es cuando pueden ser compensados con creces esos males por un bien incomparablemente mayor en la línea del bien de lo que son aquéllos en la línea del mal.

Es el bien preparado para la Jerusalén celeste y la comunidad de los santos y para la creación toda entera transfigurada y para cada amigo de Dios en particular, porque ya lo dijo san Pablo [15]: "*todo* coopera en el bien de los que aman a Dios, *omnia cooperan-*

[15] *Rom.* 8, 28.

tur in bonum" y todavía más especialmente para los pobres, para los perseguidos, para las víctimas de los crímenes y de las abominaciones, cuya causa primera aniquiladora fue la libertad creada, y cuya ejecución permitió Dios (y también, en cierto sentido, para los mismos autores de esos males, a quienes Dios ofrecerá la gracia del arrepentimiento en el momento menos pensado, acaso en el último de su vida).

Sin embargo, me parece justo después de esto decir también que la ley de la permisión del mal con vistas a un bien superior debe aplicarse también, aunque de una manera relativa y secundaria, *secundum quid,* al terreno de la historia temporal. Esta se verifica dentro de la ley del doble progreso simultáneo del bien y del mal, del trigo y de la cizaña; pero de un progreso mayor en el caso del bien y del trigo; pues, en un balance total, el bien es ciertamente más fuerte que el mal.

Es cierto que al no ser la gracia y la naturaleza dos mundos cerrados, sino dos mundos abiertos y comunicados mutuamente, podría suceder que ese *mayor progreso* (del trigo que de la cizaña) de que acabo de hablar, se produjese *más* en el orden de la gracia que en el orden de la naturaleza, donde quedaría ocultado por el progreso de la cizaña. Por esto tenemos el *deber* de *esperar,* pero sin darlo por seguro, que en la historia temporal de los hombres el progreso del mal no acompañará con demasiada fuerza ni con demasiado esplendor el progreso del bien.

¡Esperemos (hagamos *todo* lo humanamente posible —dentro de la rectitud de conciencia—) para ello que de los males sociales que nos indignan, de

la esclavitud, de la miseria, de la tiranía de los grandes monstruos que devoran al individuo, de las condiciones inicuas en que viven tantas criaturas de Dios, la historia temporal emergerá no solamente con la supresión de esos males, sino con un aumento de bienes para la humanidad, de forma que el espíritu tome la delantera, que la unificación del género humano se produzca bajo el signo de la libertad y no en nombre de un conformismo gregario, y que todos los hombres tengan acceso *gratuito* a los bienes elementales de la vida humana! Pero no olvidemos, por lo demás, que estamos en la historia de *este mundo,* y que todos esos progresos se verán, más o menos, viciados —¡Dios quiera que no *demasiado!*— por el mal que progresa paralelamente. Y esta especie de superposición del bien sobre el mal y del mal sobre el bien, y más aún (con todas las reservas que acabo de hacer) del bien sobre el mal, ésa es la historia del género humano.

8. Dos advertencias más para terminar este punto. Ante todo querría volver un momento sobre el axioma que domina toda nuestra discusión de hoy: la presencia física de todos los momentos que integran el tiempo en la eternidad divina.

Si hemos comprendido la gran doctrina que he intentado exponer, sabemos que, dado que el curso entero del tiempo está presente a la vez en el Instante eterno de Dios, Dios en su eternidad ve simultáneamente el instante del tiempo en que bajo el influjo de su gracia Abraham se disponía a sacrificar a Isaac y aquel en que por la iniciativa aniqui-

ladora de la libertad creada Judas se disponía a traicionar a su Maestro; y el instante del tiempo en que yo me entrego a mi charlatanería y en que vosotros me escucháis caritativamente; y el instante del tiempo en que por una primera iniciativa aniquiladora del existente creado, a cuyo efecto el juego limpio divino no quiere oponer obstáculos, una gran masa humana se dejará seducir por el Anticristo y aquel en que por una gracia eficaz Israel reconocerá a Jesús y encontrará su plenitud en la Iglesia. Todos estos momentos están allí, presentes ante Dios y teniendo en cuenta simultáneamente todas nuestras iniciativas del bien, de las que El es causa primera trascendente, y todas nuestras iniciativas de mal, cuya causa primera aniquiladora somos nosotros, Dios traza libremente su plan eterno inmutable, de acuerdo con lo que quiere causar, impedir o permitir.

Ya veis, pues, que en este plan eterno o en estos designios eternos todo está fijado faliblemente. En la fluidez y mutabilidad radicales del curso del mundo y tiempo no hay absolutamente ningún acontecimiento, ya sea que esté sujeto a la menor indeterminación ni a la menor mutabilidad, según que haya sido querido o permitido por los designios eternos.

Veis también lo que debemos pensar de los *momentos de razón* que introducíamos en el establecimiento del plan eterno, cuando intentábamos representárnoslo a nuestra manera. Todos esos momentos de razón no son absolutamente nada en Dios ni en el establecimiento del plan divino. Son puros entes de razón raciocinante, sin más base que nuestra manera particular de concebir las cosas cuando queremos

representarnos en términos de tiempo lo que, por estar vinculado a la eternidad divina, está por sí mismo excluido del tiempo.

En consecuencia, cuando intentamos representarnos así las cosas, para ayudar a nuestra razón en las hipótesis que construye con vistas a explicar lo que ignora, somos perfectamente libres de imaginar los *momentos supuestos* en los designios eternos tomando como modelo los *momentos sucesivos* en los designios de un dramaturgo, un novelista, un general o un estadista; somos perfectamente libres de pensar antropomórficamente, si ello facilita nuestra reflexión, que en un cierto momento de razón Dios decide curar a un estafador enfermo, a fin de que pueda restituir a un pobre la cantidad que le ha robado, y que el susodicho estafador aprovecha esa circunstancia solamente para hacer otras víctimas; o también que en un momento determinado de razón Dios decide que el mundo elimine un régimen de civilización en que las injusticias sociales claman al cielo, pero dejando indeterminado el modo de obtención de ese objeto, de forma que el mundo eliminará de seguro el tal régimen, pero (eso será objeto de otros momentos de razón en los designios divinos), ya sea mediante una revolución cristiana, si las generaciones cristianas no han traicionado su espíritu, ya sea, a falta de ellas, mediante una revolución carcomida por el ateísmo. En casos así sería absurdo echarnos en cara que marcamos con el signo de mutabilidad o indeterminación los objetivos queridos por Dios; es decir, los fines a los que Dios quiere subordinar esto

o aquello, pues Dios *non vult hoc propter hoc, sed vult hoc esse propter hoc.* En realidad, nosotros no hemos puesto absolutamente nada en Dios. Cuando imaginábamos sucederse momentos ("de razón") en la eternidad divina, nos movíamos en pleno antropomorfismo, del que no debíamos salir [16]. Todos nuestros momentos de razón raciocinante y los seres de razón que de ellos dependen sólo pertenecen a nuestro mundo representativo, a una ilusión producida por nosotros en nuestra mente de acuerdo con nuestro modo humano de concebir, para imaginar en el tiempo lo que está absolutamente fuera del tiempo. Nada de esto tiene realidad ninguna en Dios ni en

[16] Supongamos que alguien hiciese un razonamiento parecido, pero dándole la vuelta. Diciendo, por ejemplo: "Dios quiere y fija de antemano, en un determinado momento de razón, que tal persona tenga el mérito del martirio. Ahora bien, como los objetivos divinos no pueden fallar, en consecuencia es absolutamente necesario que, en un segundo momento de razón, Dios quiera y fije también por iniciativa propia y primera el medio para lograr ese fin: ese medio es el pecado del perseguidor que hará matar al mártir." Tal razonamiento sería sencillamente inconsistente y desprovisto de sentido, porque salta de una premisa antropomórfica a una premisa auténticamente teológica para acabar en una conclusión ilegítima e ilusoria. Es como si se dijese: "Dios tiene sobre su cabeza una corona de oro macizo. Es así que todo lo divino es increado. Luego es absolutamente preciso que esa corona esté hecha de oro increado." Semejantes raciocinios, en los que los entes de razón fabricados por el hombre vienen a determinar las realidades divinas, son los que dificultan a tantos de nosotros el liberarnos de la idea de un *guión prefabricado* cuando pensamos en los designios eternos.

el Instante eterno divino, en una formación nebulosa que se disipa inmediatamente que nos remontamos a la realidad del Sol eterno y de sus designios divinos, en los que se encuentran presentes simultáneamente en su existencialidad y en su actualidad todas las cosas y todos los acontecimientos y toda la sucesión del tiempo y donde no hay absolutamente nada móvil ni absolutamente nada indeterminado. Las cosas están allí subordinadas a sus fines. Pero los azares y la mutabilidad que implica el mundo de la materia y la indeterminación de los futuros contingentes, especialmente de los futuros libres, no figuran allí en el plano de los designios eternos, sino en *el plano del término creado*. Todo lo que podemos decir de *real* es que el curso del mundo y de la historia es lo que es y que por él se nos manifiestan, en la acusación y la permisión que se entrecruzan, los designios eternos de los que dependen.

9. Y paso ahora a mi segunda observación. Mejor que introducir momentos de razón en el establecimiento de los designios eternos, podríamos intentar, por una especie de movimiento pendular y de vaivén, considerando las cosas creadas, unas veces, según su naturaleza propia, y otras veces, según que estén fijadas por los designios eternos.

Desde el punto de vista de los designios eternos, sabemos que todo ha quedado fijado en un solo e indivisible relámpago del querer divino, sea causativo o permisivo, ante el que está presente y al desnudo el curso entero del tiempo en la infinidad de sus deta-

lles, igual que el corazón de todo agente libre con sus fidelidades y sus aniquilamientos.

Ya sean acontecimientos en sí mismos necesarios o contingentes o puramente fortuitos, o episodios acontecimientos libres, todo cuanto acontece aquí abajo, la caída de esta hoja, el vuelo de este pájaro, el heroísmo de ese mártir, y —teniendo en cuenta los aniquilamientos de la libertad creada— el pecadillo de ese niño o las negaciones de san Pedro, o la traición y desesperación de Judas, absolutamente todos los acontecimientos de este mundo son, en relación con los designios eternos o en cuanto que forman parte del plan divino, necesarios *por suposición*, tan inconmoviblemente fijados como ese plan del que forman parte, y que es necesario por hipótesis, es decir, *una vez* supongamos que Dios lo ha querido (habida cuenta de todos los aniquilamientos de la criatura libre) con preferencia a una infinidad de otros planes que hubiera podido querer en lugar de ése. Esto fluye claramente, como ya lo señalé de paso [17], de la doctrina de santo Tomás, particularmente en la *Summa theologica*, I, 19, 3: *Alia a se Deum velle non est necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest no velle, quia non potest voluntas eius mutari.*

Las cosas que Dios quiere de una manera necesaria *ex suppositione*, evidentemente son también necesarias *ex suppositione*, con relación al plan eterno o en cuanto que forman parte de él. (No digo, es claro, en ellas mismas o en su propia naturaleza, digo en un

[17] Cf. sobre esto p. 108.

cierto aspecto, extrínseco a su naturaleza propia cuando se trata de cosas contingentes o libres)[18].

Ahora volvamos la vista al campo de las cosas creadas, consideradas en su propia naturaleza, y pensemos en los actos de la libertad creada. Hay actos libres cuya ocurrencia es *segura* si los tomamos *colectiva* e *indeterminadamente.* Según el ejemplo que pone santo Tomás: si todos los habitantes de una ciudad son biliosos, es seguro que estallará alguna riña, por más que no podamos predecir con certidumbre en qué momento dado se darán de golpes tal o cual individuo.

En cambio, cuando se trata de un acto libre *tomado individualmente,* no podemos predecirlo con certeza; su ocurrencia no puede en ningún caso ser segura, por probable que pueda parecer en algunos casos. Esa ocurrencia no es necesaria en ninguna manera, ni por sí misma ni por la naturaleza propia del acontecimiento. El que en una ciudad de gente colérica surja una riña en un momento cualquiera entre dos individuos cualesquiera, eso sí es inevitable, necesario, cierto. Pero el que esa riña se produzca en tal momento determinado, entre tal y cual individuo particular y concreto, eso ya no es ni inevitable, ni necesario, ni cierto.

Una vez comprendido esto, observemos que la ocurrencia de ciertas cosas buenas presupone algún pecado, *tomadas colectiva e indeterminadamente.* No hay mártires sin verdugos. El Verbo se encarnó para

[18] "O certe necessarium Adae peccatum..." (Bendición del Cirio Pascual.)

redimir al mundo mediante su sacrificio y su inmolación, y esa inmolación supone inmoladores.

Situándonos en el punto de vista de los designios eternos, ese acto supremo de amor y de obediencia, en que consiste la inmolación de Cristo, en cuanto que El mismo la ha aceptado y querido. Los méritos infinitos de esa inmolación, y la redención que opera, todo el bien humano y divino a la vez de esa inmolación ha sido querido por Dios. Pero Dios quiere todo ese bien sin querer de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, el pecado cometido por los autores de la muerte de Jesús. Ese pecado queda totalmente fuera del campo de la causación divina. Dios no es en absoluto su causa, ni siquiera *per accidens* [19].

Volvamos de nuevo ahora a las cosas creadas consideradas en su propia naturaleza. Supongamos que un amigo de la Sagrada Familia, desprovisto de todo instinto profético pero profundamente versado en todas las ciencias divinas y humanas, conociera no pocos detalles del nacimiento e infancia de Jesús y de los comienzos de su vida pública, y que además conociese el contexto histórico del mundo judío-romano de la época, éste hubiera podido estar seguro que dada la coyuntura histórica y la idea que tenían formada sobre el Mesías los príncipes de los sacerdotes,

[19] Donde no hay mal moral o mal de la libertad, sino solamente mal físico o mal de la naturaleza, la acción divina que conserva el mundo en el ser es la causa *per accidens* de la muerte de tal oveja, al conservar vivo al león. En cambio, tratándose del pecado, Dios no es en modo alguno su causa, ni siquiera *per accidens.*

como también la política que seguían frente a los romanos y dado el escándalo insoportable que suponía Jesús para el mundo de los doctores y de las personas situadas o constituidas en autoridad, no faltarían quienes enviaran a Cristo a la muerte, igual que en una población en que todo el mundo es colérico hay sin duda peligro de riñas. Que Cristo terminaría por ser sacrificado de una forma o de otra, era cierto, inevitable.

Por el contrario, cuando se trata del pecado de un individuo particular, como Judas, por ejemplo, entonces no hay hombre en el mundo que pudiera estar *seguro* de que Judas terminaría por traicionar a su Maestro, aun en el supuesto que conociese perfectamente el carácter de Judas y todas las demás circunstancias. El pecado depende de una iniciativa aniquiladora (la no-consideración de la regla), de la cual toma la iniciativa primera o no la toma la libertad creada, la cual escapa a toda necesidad, sea la que sea.

Desde el punto de vista de los designios eternos, la traición de Judas ha sido permitida porque la ciencia de visión, en el Instante eterno, conoció que ese fallo efectivo iba a tener lugar en determinado momento histórico. Si ese fallo efectivo, si esa primera iniciativa aniquiladora no hubiese tenido lugar, tampoco la traición hubiera tenido lugar, ni tampoco se hubiera verificado la condición para que Dios la permitiese. (En este caso la voluntad divina habría fijado algún otro plan eterno, que habría sido también inmutable.) Era pues, posible, hablando absolutamente, que Judas no traicionase a Jesús.

Si ese acontecimiento nos parece algo necesario, inevitable e inmutablemente fijado en el desarrollo de la Pasión, se explica porque se produjo de hecho, y dentro de una histórica tan sacrosanta que nos parece, por una especie de espejismo, requerir en cuanto a su ocurrencia terrestre la misma necesidad *(ex suppositione)* y la misma inmutabilidad que le corresponden como parte de los designios eternos (y sólo tiene ésas). Pero en realidad pudo no producirse. En ese caso Cristo habría caído en manos de sus enemigos de cualquier otra manera, y entonces esa manera nos parecería igualmente necesaria por las razones que he indicado.

Añadamos aún esta reflexión. Nada más conforme a la naturaleza humana que estos hechos: que entre doce discípulos hubiese uno que traicionase a su Maestro; que en las circunstancias en que se vio envuelto Pilatos, un gobernador romano (o un gobernador cualquiera), condenase a un inocente por razones políticas. Pues bien, por mucha probabilidad que todo eso confiere a esos hechos toda la probabilidad que queramos, pero nunca les conferirá absoluta certeza.

Que sea así —y no en razón de un decreto permisivo antecedente, sino en razón de un fallo efectivo de la libertad creada al no considerar la regla—, como desde lo alto se haya permitido la falta de Judas y la de Pilatos y hayan tenido lugar aquí abajo, hace que por eso mismo el drama de la Pasión, al revelar en un grado tan eminente "lo que hay en el hombre", alcance un nivel altísimo de belleza. Pero queda en pie que ello es así porque las cosas pasaron

así, pero que nada de ello era *necesario* (a no ser desde el punto de vista del plan eterno, y eso hipotéticamente, *suponiendo* los designios eternos, los cuales, habida cuenta de los aniquilamientos de la libertad creada, determinaron con carácter inmutable que las cosas ocurriesen de esa manera, aunque ellos mismos, hablando en absoluto, pudieron haber sido diferentes).

III

PREDESTINACION Y REPROBACION

10. Por fin hemos llegado al séptimo y último punto de nuestro programa: la predestinación y la reprobación.

Ante todo unas palabras a propósito de una distinción que conocéis perfectamente. Es una distinción de razón, pero con fundamento real: una *distinción virtual* que nos es absolutamente precisa. Sólo que es lástima que esté formulada con esas palabras mal elaboradas cuya clave parecen poseer los teólogos. Me refiero a la distinción que suele hacerse en Dios entre su voluntad llamada *antecedente* y la llamada *consecuente*. Más valdría llamarlas: voluntad primordial o incircunstanciada, la primera, y la segunda, voluntad definitiva o circunstanciada.

La voluntad consecuente o circunstanciada siempre se realiza, sea que se trate de una voluntad de hacer o de permitir. Esa es la voluntad *absoluta* de Dios.

Pero la voluntad primordial o incircunstanciada, la voluntad antecedente, por la que Dios quiere que "todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad"[20] —fijaos que dice san Pablo

[20] San PABLO, *I Tim.* 2, 4.

que *todos* los hombres se *salven,* que *todos* los hombres lleguen al conocimiento de la verdad, esta voluntad es muy *real,* aunque *condicionada*—, no es una simple veleidad. No es un movimiento simplemente esbozado por el que en realidad no se *quiere* una cosa, sino sólo se la *querría* (santo Tomás empleó una vez, no muy afortunadamente, la palabra *velleitas,* pero no en este sentido)[21]. San Pablo no dice que Dios querría o que preferiría, o que Dios tiene un deseo vago vacilante, dice que Dios *quiere* que todos los hombres se salven. La voluntad incircunstanciada es un querer *formal* y propiamente dicho. (Véase sobre esto Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus,* tomo III, disp. 5, arts. 7 y 8). Esa voluntad constituye la razón primera de toda la economía divina. Pero ese querer primordial de la bondad infinita, en virtud del cual, no teniendo en cuenta más que a sí misma y dejando al margen toda otra consideración, quiere que todos nuestros actos sean buenos y que nos salvemos todos, es un querer *condicional* y puede frustrarse[22]. ¿Cómo puede frustrarse? ¿Por qué clase de circunstancias? Por las inicia-

[21] *Summa theologica,* I, 19, 16.

[22] Ciertamente no en el sentido en que se habla entre nosotros de un deseo "frustrado", y en que se trata de un agente exterior que nos impide a pesar nuestro hacer lo que pretendíamos, y que, por consiguiente, nos coacciona. La voluntad antecedente queda "frustrada" por una libertad que ha creado el mismo Dios, y a la cual autoriza por una ley fundamental también establecida por El a que se sustraiga si quiere a su voluntad, y que de hecho no llega a producir ningún acto malo en el mundo, sino previa permisión del mismo Dios.

tivas aniquiladoras de esa libertad creada que Dios mismo ha hecho, y a la cual El mismo decidió dejar campo libre en el gobierno del mundo.

Cuando esa voluntad incircunstanciada de Dios no se ve frustrada por una libre iniciativa aniquilante de la criatura, entonces, como decía en mi *Court Traité,* la voluntad antecedente queda *confirmada* por la voluntad consecuente. Nunca he dicho ni pensado que esa voluntad fuera *realizadora.* Está claro que, desde el momento que hay realización, hay voluntad consecuente o absoluta. Pero cuanto esta realización es una cosa buena y en la misma medida que es una cosa buena, un acto especialmente bueno y meritorio, es evidente que Dios lo quiere *a la vez* con su voluntad antecedente y con su voluntad consiguiente (que tienen entonces un mismo objeto). Cada vez que Dios da a una criatura con voluntad absoluta, consecuente o circunstanciada, una moción rompible hacia el bien, la voluntad antecedente o incircunstanciada queda confirmada en eso por la voluntad consecuente. Y cada vez que esa moción rompible, al no ser rota, fructifica en una moción irrompible, a la que cede el puesto, la voluntad antecedente queda confirmada en eso por la voluntad consecuente. Cada vez que el hombre hace el bien, no sólo se cumple sobre la tierra la voluntad consecuente de Dios, sino también su voluntad consecuente. Cada vez que un alma se salva, la voluntad antecedente, que quiere que *todas* las almas se salven, se cumple evidentemente —confirmada por la voluntad consecuente.

Pero de lo que en realidad tengo que hablaros es de la predestinación y de la reprobación. Al aven-

turarme así, a pesar mío, en el terreno de los teólogos, la primera palabra que tengo que dedicarles, que tengo que dedicar a mis amigos los tomistas *duros,* es una palabra de sentimiento. ¡Qué lástima que para tratar de obtener alguna inteligencia de cosas que desbordan infinitamente nuestro entendimiento y que quedan ocultas en la trascendencia divina, mediante analogías que deberían elaborarse y afinarse con el mayor esmero, tengamos que recurrir desde el principio a los significados más vulgares de las palabras que nos vemos forzados a sacar de nuestra experiencia humana! Acabamos de verlo al hablar de la palabra *autor*. Ahora vamos a verlo con la palabra *elección*.

Los elegidos son, por definición, *escogidos*. Esto supuesto, parece que habría que decir, con los bañecianos y neobañecianos: "La reprobación es el reverso de la elección. Por su mismo concepto, *la elección de unos implica el abandono de otro. No habría escogidos, si no se quedase alguno abandonado*" [23]. ¿Lo veis? Tan sencillo como dar los buenos días: "No habría elección de unos si no se quedase alguno abandonado."

Segurísimo, ¿verdad? Supongamos un ama de casa que quiere hacer compota. Se sienta en su cocina con un gran cesto de manzanas a sus pies. Por hipótesis, todas esas manzanas son parecidas y prácticamente iguales; nada de *praevisa merita* ni de *praevisa demerita;* nada de manzanas agusanadas ni de manzanas especialmente jugosas. Entre esas man-

[23] "Revue Thomiste", LX, 4, 535.

zanas totalmente parecidas nuestra ama de casa escoge un determinado número para echarlas en la olla; automáticamente, está bien claro, ¡las otras quedan *abandonadas!* La verdad es que nadie pretende hacerles daño alguno, sencillamente se las abandona, *no* se las escoge. Naturalmente, a consecuencia de no haber sido elegidas, terminarán por ir al cubo de la basura, pero esto será después, cuando, habiendo permanecido varios días en el cesto, esas manzanas que no fueron escogidas habrán comenzado a pudrirse. Entonces se las echará al basurero *por razón de sus manchas,* por razón de sus pecados. Pero antes que eso hizo falta que esas manzanas —porque lo fueron las otras— *dejaran* de ser escogidas, o dicho de otra manera, hizo falta que fueran reprobadas *negativamente: reprobación negativa ante praevisa demerita.*

Esta reprobación negativa, "anterior a todo demérito", es la tesis de la escuela que sigue el padre Jean-Hervé Nicolas [24]. Al defender esta tesis emplea dos expresiones que yo quisiera anotar. Nos dice en primer lugar que el alma "cuya salvación *no* ha decidido" Dios no es objeto por parte de Dios de ese "amor de predilección" que tiene para con sus escogidos. Nos dice también: "Mientras que la predestinación implica una elección celosa de Dios para con la criatura que El se elige, la reprobación negativa comporta *una especie de indiferencia* con respecto a la salvación efectiva de aquel que no ha sido escogido" [25]. Ya lo veis, ese Dios que es el Amor mismo

[24] "Revue Thomiste", LX, 4, 536.
[25] "Revue Thomiste", LX, 4, 537.

subsistente y que ha sido el primero en amarnos, ese Dios que quiere que todos los hombres se salven, ese Dios que ha enviado a su Hijo a sufrir *por todos los hombres* ("no existe, ni ha existido, ni existirá un solo hombre por el cual no haya sufrido Cristo", declaraba el Concilio de Quierzy en 853[26]), pues bien, para poder elegir y predestinar a algunos, ese Dios de amor tiene que sentir por ellos un *amor de predilección,* mientras que para con los otros experimenta una *especie de indiferencia.* ¡Ya lo creo! Como resultado de esta especie de indiferencia, arderán eternamente, y por su propia culpa; consecuencia que el Dios del amor conocía perfectamente mejor que algunos teólogos en el momento de razón en que *no* los escogió). Lo menos que puede decirse de esta teoría es que no parece estar muy en armonía con el espíritu del Evangelio, por más que pueda estarlo con los decretos permisivos antecedentes.

12. Y, sin embargo, mientras no nos decidamos a llegar hasta las últimas consecuencias del principio de la disimetría entre la línea del bien y la línea del mal, podrán decirnos, con razón, el padre Jean-Hervé Nicolas y su escuela: Si Dios *escoge* a los elegidos gratuitamente ante *praevisa merita,* anteriormente a toda previsión de sus méritos, ¿existe la menos posibilidad imaginable de que Dios *no* escoja a los otros simultáneamente, es decir, en que los repruebe negativamente *ante praevisa demerita,* anteriormente a toda previsión de sus deméritos?

[26] Denz. 319.

Entonces, ¿cómo concebir todo esto? Veamos. Nosotros sabemos que Dios quiere por su voluntad primordial o antecedente que se salven todos los hombres. Dios quiere que todos se salven, con la *única condición* de que no rehúsen salvarse; pues todo esto es cuestión de amor, y quien dice amor dice necesariamente libertad y libre donación. Dios quiere que todos se salven, con la *única condición* de que los hombres no frustren esa voluntad antecedente de salvación universal, mediante la libre aniquilación de su voluntad que, en el momento mismo en que se fija por la eternidad, les hará preferir a la visión beatífica y al amor de Dios sobre todas las cosas, el amor de su propia excelencia por encima de todo, aunque sea a precio de todas las llamas y de todos los rechinamientos de dientes.

¿Qué quiere decir esto? "Yo lo escogí todo", decía santa Teresita de Lisieux. ¿Es que Dios no puede decir lo mismo? He aquí por donde llegamos a la verdadera elaboración del concepto analógico de elección.

Por su voluntad antecedente Dios los *escogió a todos* (condicionalmente); en virtud de esa voluntad antecedente todos han sido *elegidos* con absoluta gratuidad (condicionalmente, ya que la característica propia de la voluntad antecedente es que sea condicional o incircunstanciada).

Con esto no pretendemos echar en olvido la libertad absoluta de las predilecciones divinas que Dios tiene preferencias y amores de predilección que tienen en sí mismos su propia razón de ser. Igual que puede dar de golpe a quien quiera, como por milagro, una

moción irrompible hacia el bien moral, también puede, como por milagro, elegir y predestinar incondicionalmente de un golpe a quien le plazca para la salvación eterna. Dios dará a éstos, en el instante en que el alma se dispone a abandonar el cuerpo, una moción irrompible de golpe para que le amen sobre todas las cosas. Y así, cualesquiera que hayan podido ser los extravíos de su vida, se salvarán como por milagro. Si puedo expresarme así, éste constituiría un grupo privilegiado de predestinados, a los que se puede aplicar con todo derecho, en su sentido más pleno, la expresión de *amor de predilección*. El Evangelio ha proclamado la igual dignidad de todos los hombres; pero en lo que se refiere a las relaciones del Dueño de la Viña para con los hombres, que son, lo repito, asuntos de amor, el Evangelio dista mucho de ser igualitario.

Ahora se trata de los otros elegidos, de la gran masa o del *común de los elegidos,* donde nos encontramos ya ante el régimen ordinario y las vías ordinarias requeridas por la naturaleza de las cosas, en que Dios trata con sus elegidos según el curso normal que conviene a las libertades falibles. Dios ha escogido a cada uno condicionalmente, mediante su voluntad antecedente; Dios ha amado a cada uno singularmente, con ese amor que quiere que todos se salven, siempre que la criatura no ponga obstáculos por su propia iniciativa aniquiladora. Si la criatura no pone obstáculo ninguno, si *no* toma esa iniciativa de no-ser (lo que Dios sabe desde toda la eternidad), desde toda la eternidad su voluntad consecuente o circunstanciada, la voluntad absoluta de

Dios confirma pura y simplemente, de una manera *incondicionada* e inevitablemente eficaz, su voluntad antecedente con respecto a sus escogidos. Esta voluntad absoluta los constituyen en elegidos en el sentido propio y decisivo de la palabra, *elegidos incondicionalmente,* desde antes que existiese el mundo, pues que esa voluntad data de toda la eternidad.

Si habéis comprendido todo esto, habéis tenido que comprender que Dios ha elegido y predestinado a *todos* los escogidos *ante praevisa merita,* anteriormente a todo mérito de ellos, solamente en virtud de la pura iniciativa de la bondad divina, solamente en razón del amor creador y salvador que Dios ha volcado sobre ellos, igual a los elegidos incondicionalmente del primer golpe como a los elegidos incondicionalmente, ya que ningún aniquilamiento voluntario de la libertad creada no frustró la voluntad divina antecedente. Nadie se "autoselecciona", nadie se autodignifica para la vida eterna, ésta es un don absolutamente libre de la gracia y de la generosidad de Dios. De forma que los méritos de los escogidos, lejos de constituir la razón de ser de su elección, están ahí porque desde toda la eternidad ("antes de que existiese el mundo") —en esa eternidad en que están presentes a la vez todos los instantes de la vida de un hombre, del primero al último— los elegidos han sido escogidos incondicionalmente por la voluntad absoluta de Dios, del primer golpe en el caso de la elección de privilegio, bien por confirmación consecuente de la voluntad antecedente, tratándose del común de los elegidos, que no la frustraron.

13. Debo insistir ahora sobre un punto especialmente importante. Y es el siguiente: al *no* tomar la iniciativa (aniquiladora) de no considerar la regla (y, por consiguiente, de romper la moción rompible), yo no pongo de mi parte ningún *acto,* yo no tomo por mi cuenta ninguna *iniciativa* por la que yo pudiera *merecer* cosa alguna, o por la que añadiera algo a la moción rompible, ni siquiera la sombra de una determinación. No olvidemos que en cuanto *causa* del pecado o *mera negatio,* la inconsideración de la regla no es un mal (ni física ni moralmente). El considerar la regla en esa fase (es decir, antes de efectuar el acto de elección) no es tampoco un bien debido, ni una cosa que tenga el menor valor moral o meritorio (ni siquiera una cosa requerida físicamente para el funcionamiento normal de algo) [27]. No aniquilar, no tomar la iniciativa de no considerar la regla, es una pura *condición material,* en virtud de la cual la criatura, sin añadir nada por su cuenta, se abstiene de poner obstáculos al amor de Dios. En otros términos, *el no "discernirme" o discriminarme a mí mismo para el mal* y en la línea del mal o del no-ser (absteniéndose de adoptar la iniciativa aniquiladora) no significa, de ninguna manera, que yo me "discierna" o

[27] La consideración de la regla no se convierte en bien *debido* u *obligado* más que en el instante de efectuar la elección. Dicho de otra manera, cuando la moción rompible, al no haber sido rota, fructifica en moción irrompible, cediendo el terreno a ésta, en ese momento es cuando la consideración de la regla se convierte en un acto moralmente bueno: entonces, en el instante de efectuar la elección, la consideración de la regla se opera bajo la moción de la gracia eficaz y se efectúa la elección buena.

me discrimine *para el bien* y en la línea del bien o del ser. Solamente significa que no me muevo ni opongo resistencia a la gracia.

Como escribí en el *Court Traité,* el no proceder negativamente ante la acción divina "no significa que yo haga por mi cuenta algo para completar en ningún aspecto la activación divina; sólo significa no moverse bajo ella, dejarla pasar y producir su fruto —que es la activación irrompible—, en virtud de la cual la voluntad que no ha opuesto previamente su actitud aniquiladora considerará la regla eficazmente, en el ejercicio mismo de su dominio sobre sus motivos, y prorrumpirá libremente en una elección buena, en un acto bueno. Entonces Dios la ayudará todavía más, pues no hay ayuda más fuerte que la que tiene un valor decididamente existencial; que determina con su decisión y su eficacia el paso a la existencia de un acto puesto libremente y sumergido totalmente en el ser y en el bien. Puede muy bien ocurrir que un hombre reciba mociones o activaciones rompibles mucho más valiosas que otro; pero que las esterilice por su resistencia negativa libre. Otro, en cambio, no frustra las mociones que ha recibido, de forma que llegan a fructificar en él por sí mismas floreciendo en una activación irrompible. Este segundo habrá sido *más amado;* habrá sido amado con el amor que realmente cuenta más que nada: el amor que llega a la comunicación o efusión de la bondad en el ejercicio de la existencia y en la realización del acto" [28]. Habrá sido *más amado,* pero no ciertamente

[28] *Court Traité de l'Existence et de l'Existant,* 162-65.

por razón de sus méritos, pues ninguna criatura es *más amable,* sino por el hecho de ser *más amada* de Dios. Habrá sido *más amado* por razón exclusivamente del amor con que Dios le amó el primero, y por el cual le eligió y le predestinó en la forma que acabamos de explicar.

14. En cuanto a los otros, a los reprobados, el haber sido *menos amados* es a causa de su falta y en razón de sus deméritos. Ya he señalado que santo Tomás tiene buen cuidado de llamarlos los *preconocidos* —los prescritos— (y no los "negativamente reprobados"). Dios sabe desde toda la eternidad que serán reprobados, que son reprobados, pero no porque El los haya reprobado previamente, ni siquiera en esa forma negativa. Al contrario, son ellos los que han rehusado a Dios. Su reprobación es posterior a la previsión de sus deméritos —*post praevisa demerita*—, debido a que ellos mismos se sustrajeron a la gracia divina por su libre iniciativa de causa primera aniquilante.

En una palabra, ellos son los que se han "discernido" o discriminado para el mal y para el infierno, al destruir, irrevocable, la última gracia que se les ofrecía en los últimos momentos de su vida. Entonces prefirieron para siempre su propia grandeza —ser su propio último fin— a la bienaventuranza sobrenatural, que supone el amor de Dios sobre todas las cosas. Prefieren el infierno al mismo tiempo que lo maldicen. Tienen, pues, lo que han querido, lo que ellos mismos eligieron como su supremo bien. Han puesto su bienaventuranza en ellos mismos, y ésa

será su última palabra, sin posibilidad de retractarse: han quedado fijados en la aversión de Dios.

Por el mismo hecho, y por lo que respecta al gobierno divino de los seres, han pasado automáticamente de la vertiente de la misericordia a la vertiente de la justicia [29]; de modo que, al manifestar en ellos su atributo de justicia, esa justicia que, a decir verdad, es más que nada *paciencia*. Y qué cosa más terrible que esa paciencia de Dios que le hace soportar el verse eternamente repudiado por criaturas que El ha creado; al manifestar en ellos su eterna justicia, Dios saca de sus pecados bienes muy superiores, no para ellos, sino para el orden universal de la naturaleza creada y de la máquina del mundo, ya que, al rehusar el amor y rechazar a Dios, pusieron por debajo de ese orden todo lo que gracias a los privilegios de la personalidad emergía en ellos por encima de él.

Notemos aquí todavía otra cosa. Frente a ellos, Dios quiere el bien de su justicia y de su justo castigo; pero es porque fueron ellos los que se excluyeron de los bienes a los que Dios los había destinado en primera instancia y por impulso propio. No es que Dios ha permitido sus pecados *con miras* a su castigo y a la manifestación de su justicia. Toda la razón del castigo reside *en su obstinación en el mal;* debido a ella sus faltas sirven finalmente a la epifanía de la justicia de Dios que aparece en su tremenda belleza [30].

[29] Cf. *Summa theologica,* I, 103, 7.

[30] Así esta epifanía de la justicia divina es la razón final de la reprobación de los *praesciti,* pero siempre *presu-*

Todas las faltas que cometieron en su vida las permitió Dios con miras a un bien mayor, a una obra de amor más excelente: al bien del desbordamiento de la gracia, al bien de las reparaciones operadas por la caridad de los santos; y por lo que se refiere a los mismos reprobados, esos bienes superiores incluían como uno de sus elementos —condicionalmente, si no se sustraían a la gracia ofrecida— su arrepentimiento. Pero Dios ve desde toda la eternidad que la han rehusado. Y cuando al fin de su vida Dios les brinda su última moción dirigida a su arrepentimiento final, son ellos los que la quiebran por su propia iniciativa aniquiladora. Todo esto está al desnudo ante Dios desde toda la eternidad; de suerte que todo ello, hasta el menor temblor del agua, está determinadamente fijado en sus eternos designios, junto con todo lo demás.

15. Ya conocen mis queridos amigos los puntos de vista propuestos por vuestro viejo Jacques sobre cosas que desbordan infinitamente su entendimiento (y no solamente el suyo).

Mi idea es insistir hasta el fin en la disimetría entre la línea del bien y la del mal y en la impor-

puesta la obstinación en el mal de la criatura libre. En este sentido debe entenderse *Summa theologica,* I, 23, 5. Igualmente, si definitiva, todo depende exclusivamente de la voluntad divina, es porque, como lo notábamos anteriormente, Dios habría podido dar a todos una moción irrompible para amarle sobre todas las cosas, *aunque esa moción habría sido contraria a los procedimientos normales exigidos por la naturaleza de las cosas.*

tancia esencial de la perspectiva del no-ser, pues permiten romper las cadenas de antinomias con que al parecer nos ha encadenado la verdad que todo lo bueno que hacemos viene de Dios y todo lo malo que hacemos viene de nosotros.

Creo, además, que están plenamente de acuerdo con que la teoría de los decretos permisivos antecedentes y de la reprobación negativa —con estos venerables enunciados del Concilio de Quierzy:

"Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I. Tim. II, 4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum" [31]. "Dios todopoderoso quiere que se salven todos los hombres sin excepción, por más que no todos se salven de hecho. Ahora bien, el que se salven algunos es gracia de Dios que los salva; y el que otros perezcan es culpa *(meritum)* de los que perecen."

Permitidme que os diga que en este pequeño concierto que os he dado mi música y mis instrumentos estaban de acuerdo no sólo con la letra, sino también con el tono, con el acento, con la cadencia y con el corte tajante de esas declaraciones.

16. Quiero también hacer notar que ahora, al fin de todas nuestras consideraciones de comprender mejor el alcance que debemos dar a aquella tesis de santo Tomás, de que *Dios no tiene idea del mal* [32].

[31] Denz. 318.

[32] *Summa theologica,* I, 15, 3, ad 1.

En Dios no existe la idea del mal, porque las ideas de Dios son creadoras, mientras que el mal pertenece al reino del no-ser. Esto quiere decir que Dios conoce el mal, sin duda, y a la perfección, pero no como algo *de que hubiera tenido la idea.* Por sí mismo Dios sólo conoce el mal como *posible,* por su ciencia de simple inteligencia. En cuanto al mal *real,* al mal que desfigura o priva de un bien debido al acto libre del existente creado, Dios lo conoce por su ciencia de visión en el mismo existente creado, y en cuanto causado por la iniciativa primera, la iniciativa de aniquilamiento del existente creado. En ningún grado ni aspecto es Dios el inventor del mal que hace la criatura. En ningún grado y bajo ningún aspecto recae sobre El la *iniciativa* de la falta. O, trasladándonos al mundo de las producciones literarias, Dios no es como el autor que concibe en su mente la trama de un drama o los destinos laberínticos de los personajes de una novela. Dios no ha formado la *idea matriz,* la "concepción" [33] original, ni el proyecto inicial de los pecados, de los crímenes y de las abominaciones que sobrevienen. Esas cosas, en el orden literario, vienen exigidas por el desarrollo del drama o de la novela, tal como lo imagina el hombre; pero en la obra de Dios, *esas aberraciones provienen de las improvisaciones de aniquilamiento de los existentes creados dueños de sus actos,* a los que Dios deja el campo libre, precisamente porque El es un "autor" de una potencia y de una sabiduría *infinitas,* capaz de moldear, formar, ordenar y organizar de golpe en su

[33] Cf. *supra,* 9...

Instante eterno, teniendo en cuenta todo lo que pasa en cada momento de tiempo en las voluntades creadas y sacando de los males que permite sin quererlos bienes incomparablemente mayores.

He ahí la inocencia absoluta de Dios de que os hablé en mi primera charla.

17. Para concluir, y al tiempo que os agradezco vuestra atención fraternal, quiero subrayar que no pretendo haberos proporcionado una teoría acabada, atornillada, cepillada, pulida y barnizada en todas sus caras. Lo que aquí os he expuesto, afina y apura las cosas más y mejor que lo que escribí en el *Court Traité*. Sin embargo, quedan todavía muchos problemas que no he tenido tiempo o capacidad de tocar, y es posible que aún falten tuercas en un sitio u otro.

Vosotros sabéis que en mi juventud pasé algunos años rompiendo cristales. Después he intentado, en la medida de mis fuerzas, abrir puertas y caminos. Ese es mi oficio. Pues bien, por lo que respecta a la cuestión de Dios y la permisión del mal, abrigo la confianza de que los caminos que os he mostrado son los buenos; y que, al fin, de grado o a la fuerza, y por supuesto realizando un trabajo siempre mejor que el mío, mis maestros y amigos los teólogos acabarán un día entrando por ellos.